Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi Bilim Dalı

ETNO-DİNSEL BİR KİMLİK OLARAK ALEVİ KÜRTLÜĞÜN İNŞASI

Sabır GÜLER SEVLİ

Doktora Tezi

Ankara, 2016

ETNO-DİNSEL BİR KİMLİK OLARAK ALEVİ KÜRTLÜĞÜN İNŞASI

Sabır GÜLER SEVLİ

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi Bilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2016

KABUL VE ONAY

KABUL VE ONAY

Sabır GÜLER SEVLİ tarafından hazırlanan "Etno-Dinsel Bir Kimlik Olarak Alevi Kürtlüğün İnşası" başlıklı bu çalışma, 15.03.2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Serpil SANCAR (Başkan)

Doç. Dr. Mete Kaan KAYNAR (Danışman)

Prof. Dr. Ali ÇAĞLAR

Doç. Dr. Mehmet Murat ERDOĞAN

Yrd. Doç. Dr. Zübeyir BARUTÇU

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Ülkü ÇELİK ŞAVK
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☐X Tezimin 10 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

15.03.2016

Sabır GÜLER SEVLİ

ÖZET

GÜLER SEVLİ, Sabır. *Etno-Dinsel Bir Kimlik Olarak Alevi Kürtlüğün İnşası*, Doktora Tezi, Ankara, 2016.

Türkiye'deki Alevi Kürtlerin, "çoklu bir azınlık olma hali" olarak nitelendirilebilecek "ötekinin ötekisi" olma konumlarının yarattığı özgün durumun ve bu özgün durum üzerinden toplumsal ve siyasal alanda geliştirilen söylemlerin, bir "Alevi Kürt" kimliğinin oluşumuna yol açıp açmadığı, Alevi Kürt kimliğinin tarihsel süreç içerisinde izlediği seyir ve bu tarihsel süreçte kimliğin sürekliliğini ve yenilenmesini sağlayan unsurların hangi durumlarda kimliğin toplumsala ve siyasala kabul ve uyumunu sağladığını ortaya koymak bu tezin amacıdır.

Çalışmanın coğrafi anlamdaki sınırı Türkiye'deki Alevî Kürtlerdir. İran ve Irak'ta Ehl-i Hak, Yaresan ve Kakailer gibi farklı adlar altında Alevîlikle yakın bağları bulunan inanç sistemlerine sahip Kürt grupların olduğu bilinmektedir. Diğer yandan yine bu ülkelerde Şii Kürt gruplar da bulunmaktadır. Bu gruplar sadece Türkiye'deki Alevî Kürtlerle ilişkileri bağlamında çalışmanın konusuna dâhil edilmişlerdir. Çalışma literatür taraması temelli olmakla birlikte Alevî Kürtlerin yaşadıkları coğrafya dikkate alınarak olanaklar çerçevesinde ulaşılabilen kişilerle yapılan yüz yüze görüşmelerden elde edilen sonuçlar da ilgili yerlerde değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Günümüzde kendilerini "içeriden" ve "dışarıdan" "Alevî Kürt" olarak tanımlayan sayıları az olmamak kaydıyla insanlar bulunmaktadır ve bu tez kapsamında yapılan yüz yüze görüşmelerden elde edilen bulgular da bu doğrultudadır. Bugün "Alevî Kürt" adı altında billurlaşan bu kimliğin tarihsel çekirdeğini soy, sülale, aşiret ve ocak şeklinde beliren "etnik kategoriler" ya da "etnik gruplar" oluşturmaktadır. Etnik gruplar; dinsel reformlar, savaşlar, ayaklanmalar, devlet kurma, etnik seçilmişliğe dair mitler, vb. unsurlarla kimliğin tarihsel olarak sürekliliğini ve yenilenmesini sağlamışlardır. Alevî Kürt kimliği 20. Yüzyıl'la birlikte Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu, 1921 tarihli Koçgiri İsyanı, 1925 Şeyh Said İsyanı, 1937-38 Dersim Harekâtı ve Katliamı, 1980

sonrası yükselen Kürt hareketi gibi tarihsel olaylarla inşa edilmekle birlikte bu inşa, Alevi Kürt etno-dinsel kimliğin durumsal ve tarihsel karakterine vurgu yapmaktadır.

Anahtar Sözcükler

Kimlik, Alevî Kürtler, Etnik Gruplar, Kimliğin İnşası, Süreklilik ve Yenilenme, Durumsal

ABSTRACT

GÜLER SEVLİ, Sabır. *The Construction of Alewi-Kurds as an Ethno-Religional İdentity,* Ph.D Thesis, Ankara, 2016.

Turkey's Alewi Kurdish people's situation is 'a minority despite them being numerous. They can be described 'another of another' and this unique situation creates some statements in society and in the political sphere. The main purpose of this dissertation is finding out if these descriptions and statements creates an Alewi Kurdish identification and its historical events and in the communal place whether it is invariable and innovational identification legitimizes in society and in the political path.

The geographical field of research Turkey's Alewi Kurdish people. But in the other hand it is well known that there are Kurdish people such as Ehl-i Hak, Yaresan and Kakailer who lives in the region of Iran and Irak and have got relations with Alewi Identification. There are also existing Shi'i Kurdish groups. Those people included in this research in terms of their connections and relativity between Turkey's Alewi Kurdish people.

Research based on searching literature together with interviews carried out on Alewi Kurdish people whom live in that region alongside careful consideration of their circumtances and conditions. Today, numerous Alewi Kurdish people, some describe themselves 'a part of' while others 'non a part of' Alewi Kurdish population were interviewed face to face and conclusion of dissertation based on these interviews.

Alewi Kurdish identification has became crystal clear and based on Ethnic Category or Ethnic Groups of Alewi Kurdish such as ancestry, dynasty, tribes and families. Ethnic Groups made this identification invariable, innovational during the historical process with; Religious reforms, wars, revolts, founding a state and ethnical elections myths.

Alewi Kurdish identification in 20th Century constructed with; founding of Turkish Republic, Kocgiri Revolt on 1921, Sheikh Said revolt on 1925, Dersim Genocide on

1937-38 and rising Kurdish movements after 1980's.This construction comprises of Alewi Kurdish ethno-religious identity and historical character.

Key Words

Identity, Alewi-Kurdish, Ethnic Groups, Identity Construction, Invariable, Innovation, Contingent

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY i
BİLDİRİM ii
ÖZET iii
ABSTRACT v
İÇİNDEKİLER vii
GİRİŞ 1
KAPSAM, SINIRLAR VE YÖNTEM 7
KURAMSAL SORUN: KİMLİĞİN İNŞASI VE ALEVİ KÜRTLER 15
1. BÖLÜM 32
KÜRTLER VE ALEVİLER: TARİH, KÖKEN, COĞRAFYA 32
1.1. ALEVİ KÜRTLER VE SİYASET İLİŞKİSİNİN SORUN ALANLARI 32
1.2. KÜRTLER 38
1.2.1. Kürtlerin Kökeni 38
1.2.2. Kürtlerin Coğrafyası 48
1.2.3. Dil Sorunu 51
1.2.4. Dinsel Yapı 56
1.2.4.1. Müslümanlar 58
1.2.4.2. Yezidiler/Ezidiler 62
1.2.4.3. Ehl-i Haklar/Yaresanlar/Kakailer 70
1.2.4.4. Alevî Kürtler ve Zaza Alevîlerin Ayrıksılığı 74
1.3. ALEVİLER 80
1.3.1. Kavram 80
1.3.2. Geleneksel Alevîliğin İnanç Yapısı 81
1.3.3. Cumhuriyet, Modernleşme ve Alevîlikte Çözülme 90
1.3.4. 20. Yüzyıl'ın Sonuna Doğru Alevîliğin Yeniden Keşfi 95
1.3.5. Alevîliğin Anlamlaştırılma Süreci 99
2. BÖLÜM 104
ALEVİ KÜRTLER 104
2.1. ALEVİ KÜRTLÜĞÜN KEŞFİ: 19. Yüzyıl MİSYONER-ARAŞTIRMACI-GEZGİN RAPORLARINDA KIZILBAŞ KÜRTLER 104

2.2. KÖKEN ARAYIŞI: VARLIK, YOKLUK VEYA TÜRKLÜK SORUNU 114
2.2.1. Kürt Alevîliğinin İslâm Öncesi Din ve İnanç Sistemleriyle İlişkisi (Zerdüştlük, Mazdekçilik, Maniheizm, Şamanizm) 116
2.2.2. İslâmiyet ve Alevî Kürtler 129
2.2.2.1. İslâm İçilik-İslâm Dışılık Tartışması Bağlamında Alevî Kürtler 129
2.2.3. Alevîliğe Etnik Köken Arayışında Horasan Sorunu 139
2.3. KIZILBAŞLIK, BEKTAŞİLİK, VEFAİLİK VE ALEVİ KÜRTLER..... 151
2.3.1. Kızılbaşlık-Bektaşilik Ayrımında Alevî Kürtlerin Yeri 152
2.3.2. Ebul Vefa, Vefailik ve Alevî Kürtler 160
3. BÖLÜM 166
BİR TARİHÇE: SELÇUKLU'DAN OSMANLI'YA, OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E ALEVİ KÜRTLER..... 166
3.1. SELÇUKLU VE OSMANLI DÖNEMİNDE ALEVİ HALK HAREKETLERİ VE KÜRTLER..... 166
3.1.1. Babai Hareketi 166
3.1.2. Yavuz Sultan Selim 1514 Çaldıran Seferi..... 171
3.2. CUMHURİYET DÖNEMİ HALK HAREKETLERİ VE ALEVİ KÜRTLER. 175
3.2.1. Koçgiri İsyanı 175
3.2.2. Şeyh Said İsyanı..... 182
3.2.3. 1937-38 Dersim 185
4. BÖLÜM 193
1960'LARDAN GÜNÜMÜZE ALEVİ KÜRTLER 193
4.1. 1960-1980 DÖNEMİ SOSYALİST SOL, KÜRT HAREKETİ VE ALEVİ KÜRTLER..... 193
4.1.1. Sosyalist Sol ve Alevî Kürtler 202
4.2. 1980'LERDEN GÜNÜMÜZE ALEVİ HAREKETİ, KÜRT HAREKETİ VE ALEVİ KÜRTLER 206
4.2.1. Alevîliğin Yeniden Uyanışı, Alevî Örgütlenmeleri ve Alevî Kürtler 210
4.2.2. Sivas ve Gazi Mahallesi Katliamları..... 217
4.2.3. Kürt Hareketi (PKK) ve Alevî Kürtler 224
4.2.3.1. PKK'nin Kuruluşu ve İdeolojisi..... 224
4.2.3.2. Din Sorunu, PKK ve Alevîler: Sancılı Bir Süreç 226
SONUÇ 237

KAYNAKÇA 243
EK 1: ETİK KURUL İZNİ MUAFİYETİ FORMU 268
EK 2: ORİJİNALLİK RAPORU 269

GİRİŞ

Anadolu coğrafyasında Alevîlik; Bektaşiler, Kızılbaşlar, Tahtacılar, Çepniler, Caferiler ve Nusayriler gibi içerisinde farklı etnik kökene sahip birçok dinsel grubu barındıran/kapsayan bir terimdir. Kürtler ise üzerinde hala yoğun bir şekilde tartışılan ve Türkiye dışında, yerleşik olarak Irak, İran ve Suriye'de yaşayan ve yaşadıkları ülkelerin dilleri yanında ana dilleri olan Kürtçenin farklı lehçelerini (Kurmanci, Zazaki/Dımıliki, Sorani, Gorani) kullanan, diğer taraftan Müslümanlık ve bunun mezhepleri başta olmak üzere Yezidilik gibi farklı dinsel grupları da içerisinde barındıran bir halktır.

Çoğunlukta olmamakla birlikte, gerek Alevî gerekse Kürt nüfus içerisinde sayısal olarak azımsanmayacak bir orana sahip Türkiye'deki Alevî Kürtler; Sünnî çoğunluk karşısında Alevî olmalarından, Türk çoğunluk karşısında Kürt olmalarından, diğer taraftan Alevîler içerisinde çoğunluğu oluşturan Türk Alevîler karşısında Kürt olmalarından, Kürtler içerisinde ise çoğunluğu oluşturan Sünnî Kürtler karşısında Alevî olmalarından kaynaklı bir "çoklu azınlık olma" halindedirler. Bugün "Sünnî Türklük", "Alevî Türklük" ve "Sünnî Kürtlük" toplumsal ve siyasal düzeyde tartışmasız kabul edilen etno-dinsel kimlikler iken, "Alevî Kürtlük" bu çoğunluk kimlikler tarafından çoğu zaman reddedilmekte, varlığı kimliğin parçalara bölünerek birinin kabulü diğerinin reddi şeklinde bir kodlamaya tabi tutulmaktadır. Sünnî Türk ve Alevî Türk tarafı "Alevînin Kürdü mü olur?", Sünnî Kürt tarafı ise "Kürdün Alevîsi mi olur?" söylemi ile bunu hayata geçirmektedir. Bu söylemler -her ne kadar sorunlu da olsa- toplumda "Alevîliğin" ve "Kürtlüğün" artık kabul edildiğinin göstergesi olmakla birlikte, bu etnik ve dinsel iki kimliğin birleştiği "Alevî Kürtlüğün" kabulü konusunda bir toplumsal mutabakattan bahsetmek henüz mümkün görünmemektedir. Bu durum, Alevî Kürtler içerisinde de yansımasını bulmakta ve Türk cephesinin bakış açısına yakın bir şekilde "Alevîlikte yetmiş iki millete bir bakılır", "Alevînin Kürdü mü olur?", "Ben Alevîyim, Kürt değilim" şeklindeki söylemlerle kendisini göstermektedir.

Alevî Kürtlere devletin bakış açısını göstermesi açısından ise Türk Tarih Kurumu Başkanı (daha sonra MHP'den milletvekili olan) Yusuf Halaçoğlu'nun 2007 yılındaki şu açıklamaları dikkate değerdir: "Araştırmalarımızda Kürt diye bildiğimiz insanların aslında yapısal olarak 'Türkmen asıllı' olduğunu, Kürt Alevî olarak bilinen

vatandaşların ise 'Ermeni kökenli' olduğunu gördük."[1] Bu ifadeler, Kürtler açısından devletin ve resmî söylemin yüz yıllık bakış açısının en yalın şekliyle ve çok bilindik "Türk/Türkmen asıllı" tespitiyle söze dökülmesi olmakla birlikte, bu sözlerde asıl dikkati çeken ve bir nebze "yeni" olan ise Alevî Kürtlerin "Ermeni kökenli" oldukları iddiasıdır. Resmî söylem böylece yüz yıldır yok saydığı, görünür hale geldiği yerde ise Türklüğe/Türkmenliğe yamamaya çalıştığı ancak bir türlü bir yerlere yerleştiremediği Alevî Kürtleri bir çırpıda, olumsuzluğun en derin anlamları ile kodlanmış "Ermeni" kimliği ile tanımlayarak sorunun içerisinden çıkmaya çalışmıştır. Halaçoğlu'nun sözleri tepki çekse de[2] bu sözler, Alevî Kürtler konusunda tarihsel süreç içerisinde oluşmuş olan toplumsal ve siyasal belleğin farklı şekilde bir dışavurumu olarak okunabilir.

2009 yılında Kürt sorununun demokratik yollardan çözümü temelinde hükümet tarafından öne sürülen "demokratik açılım" tartışmaları sırasında, CHP milletvekili Onur Öymen'in TBMM'de yaptığı konuşmada; "artık analar ağlamasın" söylemi karşısında "Şeyh Said isyanında analar ağlamadı mı? Dersim isyanında analar ağlamadı mı? … Bir tek kişi Türkiye'de çıkıp da analar ağlamasın diye, bu mücadeleyi durduralım, dedi mi?"[3] ifadeleri, 1937-38 Dersim katliamını yeniden gündeme getirmiştir. Bilindiği üzere bu tartışmalar, 2011 yılında dönemin Başbakanının biraz da muhalefetteki CHP ve onun Dersimli liderini sıkıştırma amaçlı Dersim 1937-38'de bir katliam ve sürgün yapıldığını resmî belgelerle ortaya koyması ve devamında devlet

---

[1] Türk Tarih Kurumu Başkanı Prof. Dr. Yusuf Halaçoğlu'nun 19 Ağustos 2007'de Kayseri'de "Türk Tarihi ve Kültüründe Avşarlar" konulu sempozyumda yaptığı konuşmadan. http://www.hurriyet.com.tr/meger-kurtler-turkmen-kurt-alevîleri ise-ermeni-ymiş-7112246 E.T.03.02.2016

[2] Halaçoğlu konuşmasında kullandığı "Ermeni dönmeleri" söyleminin tepki çekmesi üzerine yaptığı açıklamada, sözlerinin yanlış aktarıldığını belirterek şu ifadeleri kullanmıştır: "Ben orada (Kürt yoktur) demedim. (Alevîler'in yüzde 99'u Türkmen'dir) dedim. 2 bin 200 civarında Kürt aşireti var. Kürtlerin de çoğu Şafii Sünnidir. Bazıları Türkmen. Türkiye'de hem Kürtleşmiş Türkmenler, hem de Türkleşmiş Kürtler vardır. İkinci olarak, 1915 tehciri sırasında tehcir bölgesine gitmek istemeyen Ermeniler'in kendilerini Kürt Alevî olarak tanıttıkları ve böylece sürgünden kurtulduklarını söyledim. Bazı 'Kürt Alevîyim' diyenlerin Ermeni dönmeleri olduğunu söyledim. Bunu söylerken 'maalesef Ermeni dönmeleridir' diye ifade sarf etmemin nedeni ise, PKK ve TİKKO örgütü üyelerinin Ermeni dönmelerinden oluşmasıdır." http://www.gazetevatan.com/-kurt-yoktur-diyemem--133352-gundem/ E.T. 03.02.2015. Halaçoğlu, bir taraftan "Kürtlerin de çoğu Şafii Sünnidir. Bazıları Türkmen" diyerek Kürt Alevî varlığını kabul etmemekte, diğer taraftan tehcirden kaçan Ermenilerin kendilerini Kürt Alevî olarak tanıttıkları ve böylece sürgünden kurtulduklarını söylemektedir.

[3] Onur Öymen'in 10 Kasım 2009'da TBMM'de yaptığı konuşmadan http://bianet.org.biamag/siyaset/118193-oymen-in-sozlerinden-sonra-chp-nin-tunceli-de-etkisi yok E.T.03.02.2016

adına çekingen bir özrü de içeren konuşması[4] ile devam etmiştir. Yusuf Halaçoğlu ve Onur Öymen'in açıklamaları ve sonrasındaki gelişmeler, 1990'lardan beri bir şekilde gündemde olan Alevîlerin içinde ayrıksı etnik kimlikleri ve varlık-yokluk temelinde sürekli bir tartışma konusu olan "Alevî Kürtlerin" kamuoyunda gündem olmalarını beraberinde getirmiştir.

Varlık-yokluk tartışması dışta tutularak, Türkiye'deki Alevî Kürtlerin, "çoklu bir azınlık olma hali" olarak nitelendirilebilecek "ötekinin ötekisi" olma konumlarının yarattığı özgün durumun ve bu özgün durum üzerinden toplumsal ve siyasal alanda geliştirilen söylemlerin, bir "Alevî Kürt" kimliğinin oluşumuna yol açıp açmadığı; kimliğin inşa edilebilir olduğu ön kabulünden hareketle, Alevî Kürt kimliğinin tarihsel süreç içerisinde izlediği seyir ve bu tarihsel süreçte kimliğin sürekliliğini ve yenilenmesini sağlayan unsurların hangi durumlarda kimliğin toplumsala ve siyasala kabul ve uyumunu sağladığı soruları bu tezin araştırma konusudur.

Kimlik inşası kültürel, toplumsal ve siyasal olmak üzere birçok alanda gerçekleşen ve birbiriyle etkileşim içerisinde olan çok karmaşık dinamiklerle belirlenen bir süreçtir. Bu sürecin analiz edilmesi bir bakıma kimliğin çekirdeği olarak kabul edilen etnik kategorileri ya da diğer bir deyişle etnik toplulukları incelemeyi gerekli kılmaktadır. Etnik kategoriler tarihsel olmakla birlikte bunlar, Alevî Kürtlerde, bir soya ya da sülaleye, bir aşirete ve bir ocağa bağlılık biçiminde belirmektedir. Bu bağlılıklar yine tarihsel olarak dinsel reformlar, savaşlar, ayaklanmalar, diğer grup ya da kimliklerle girilen kültürel ve siyasal temaslar sonucunda kimliğin oluşumunu, yenilenmesini sağlarlar. İşte bu temeller üzerinden Alevî Kürtlerin, 1990'lı yıllarla birlikte "Alevî Kürtlük" üzerine bir kimlik inşa etme süreçlerinin mümkün olup olmadığı, bu inşanın hangi temellerden ve hangi toplumsal ve siyasal gelişmelerden kaynaklandığı ve bu kimliğin günümüzde neye işaret ettiği, bu tezin temel sorunsalını oluşturmaktadır.

Alevî Kürtler, dinsel ve etnik yapılarından kaynaklı olarak hâkim dinsel ve etnik çoğunluğun yanında tarih boyunca sürekli bir var olma mücadelesi içerisinde olmuşlardır. Bu varlık mücadelesi, katliamlara, tedip ve tenkil harekâtlarına, fiziki ve toplumsal-siyasal her türden baskıya, yok sayılmaya, dışlanmaya, aşağılanmaya,

---

[4] "Erdoğan'dan tarihi konuşma", Doğan Haber Ajansı (23.11.2011), http://www.dha.com.tr/erdogandan-tarihi-konusma_236398.html E.T. 25.12.2015.

asimilasyona, kavimkırıma[5] karşı belli direniş öğelerini içerisinde barındırsa da, çoğu zaman kimliğini ve dilini gizlemek, dinsel inanç ve ritüellerini gizli yaşamak şeklinde pasif bir süreç izlemiştir.

Alevî Kürtlerin bu süreçte kendi kimlik algıları ve diğer kimlikler karşısındaki konumlanışları da birçok değişikliğe uğramıştır. Günümüzde genel olarak Alevîler ve özel olarak da Kürt Alevîler içerisinde gerek inanç sistemleri gerekse diğer ritüeller konusunda bir homojenlikten bahsetmek pek de olası değildir. Bunda, farklı etnik aidiyetlerin yanı sıra farklı dil ve coğrafyanın da etkisi büyüktür. Bunun yanında, tarih boyunca uğradıkları baskı karşısında "etnik ve dinsel kimliğini gizleme" tarzındaki yaşamın, farklı bölgelerde yaşayan Alevî Kürtlerin aralarındaki iletişimi olanaksızlaştırması da önemli bir diğer etkendir.

"Kürt sorunu" ve "Alevî sorunu" şeklinde siyasal literatürde "sorun" kelimesi ile birlikte anılan iki özelliği kimliklerinde barındırmaları ve bu iki kimliğin birleşmesinin yarattığı diğer özgül sorunlar da eklendiğinde Alevî Kürtler, geçmişten bu yana Türkiye'nin toplumsal ve siyasal yapısında kendine has bir "gerilim odağı" olma özelliklerini korumaya devam etmektedirler. Alevî Kürtler arasında inanç sistemleri ve diğer ritüeller konusunda bir homojenlikten bahsetmek zor görünse de, siyasal tutumları ve algıları konusunda durum değişmektedir.

Siyasal anlamda içinde çeşitlilikler barındırmakla birlikte kendilerini genel olarak "sol"da tanımlamaları, dinsel anlamda genelde Alevîliklerini ön planda tutmakla birlikte bunu İslâmla bağdaştırma (İslâm içilik-İslâm dışılık) açısından farklı yorumlara tabi tutmaları, etnik açıdan ise kimi kesimde (özellikle genç kuşakta) ve coğrafyada (Dersim başta olmak üzere ağırlıklı Kürt bölgelerinde) Kürtlüğün ön plana çıkarılması baskın olmakla birlikte, daha yaşlı kesimde ve Türklerin çoğunlukta olduğu bölgelerde yaşayanlarda Kürtlüğün gizlenmesi ve hatta kimi kesimlerde reddedilerek aslında Türk olduklarının ön plana çıkarılması, kimliğin oluşumu açısından dikkat çeken unsurlar olarak öne çıkmaktadır. Tezde bu kimliğin nasıl kurulduğu, hangi dinamikler üzerinden şekillendiği temel olarak ele alınacaktır.

---

[5]Burada "Kavimkırım" kavramı Yalçınkaya'nın kullandığı anlamıyla kullanılmıştır. Yalçınkaya kavramı, Fransız Antropoloğu Pierre Clastres'ten hareketle Alevîler için kullanmaktadır. Kavramın Alevî Kürtler için kullanılması da uygun görünmektedir. Bunun için bkz. Yalçınkaya, 2014.

Araştırma, etno-dinsel bir kimlik olarak Alevî Kürtlüğün ya da Kürt Alevîliğinin, Türkiye'deki çeşitli etnik ve dinsel kimlikler karşısında nasıl kurulduğu ve konumlandığı, bu kimliklerle etkileşimi ve sınırlılıkları, Alevî Kürt kimliğinin oluşumunda ve kurulmasındaki tarihsel arka plan ile toplumsal, kültürel ve siyasal dinamiklerin neler olduğu üzerinden geliştirilmiştir. Bunun sonucunda, günümüzde toplumsal, kültürel ve özellikle de siyasal bakımdan Alevî Kürt kimliğinin hangi dinamikler üzerinden nasıl kurulduğu ve diğer etno-dinsel ve siyasal kimlikler karşısında nasıl konumlandığı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Türkiye'de 1980 öncesi önemli bir toplumsal taban bulan sosyalist hareket ve sola karşı 12 Eylül 1980 darbesi ile birlikte devlet tarafından desteklenen siyasal İslâm'ın yükselişe geçmesi, 1980'lerin ortalarından itibaren gelişmeye başlayan Kürt hareketi, Sovyetler Birliği'nin dağılması, kırdan kente göçün yarattığı toplumsal etki gibi gelişmeler 1960'lardan bu yana genellikle kendilerini CHP içerisinde veya sosyalist sol hareket içerisinde konumlandıran Alevîleri de harekete geçirmiş ve Türkiye'de Alevîler belki de ilk kez kendi kimlikleri ile tarih sahnesine çıkmaya başlamışlardır.

Bu bağlamda 1990'larda dernek ve vakıf niteliğinde birçok Alevî örgütü kurulmuştur. Bu ilk örgütlenmeler kültürel yönü ağır basan ve devletin Alevîlik politikasına karşı daha yumuşak bir eleştiri dili kullanan yapılar iken, 1993'te yaşanan Sivas Katliamı ve 1995'teki İstanbul Gazi Mahallesi olayları Alevîlerin devlete bakışında önemli kırılmalara yol açmış ve daha radikal bir söyleme ve politik yönü ağır basan örgütlenmelere yönelmişlerdir.

Günümüzde Alevî Kürtlerin siyasal yönelimleri açısından "sol"dan yana tavır aldıklarını belirtmek yanlış bir genelleme olmayacaktır. Bu durum sık sık, kısaca "3K" olarak tabir edilen üç kelimeyle karikatürize edilir: Kürt, Kızılbaş ve Komünist. Gerçi "sol" yönelim Türk Alevîlerde de baskın unsur olmakla birlikte Kürt Alevîlerde bu yönelim barındırdığı çeşitlilikler açısından dikkat çekicidir. Alevî Kürtlerdeki siyasal eğilimi, içerisinde alt çeşitlilikler barındırmakla birlikte üç ana grupta toplamak mümkündür: CHP destekçileri, Kürt hareketine[6] yakın gruplar ve radikal sol/sosyalist yapıları destekleyenler. Alevîliği baskın kimlik unsuru olarak gören ve Kürtlüğe büyük

[6] "Kürt hareketi" terimi, merkezinde PKK'nin ve ona yakın yasal örgütlerin (HDP, DBP, HDK, DTK) yer aldığı tüm oluşumları kapsayacak şekilde kullanılmaktadır.

ölçüde önem vermeyen, bu kimliği tali olarak gören Alevî Kürtler CHP'yi; Alevîliği baskın kimlik unsuru olarak gören ve Kürt ulusal kimliğine büyük ölçüde önem veren, bu iki kimliği belirli ölçüde bağdaştıran Kürtler politik alanda Kürt hareketine yakın durmaktadırlar. Öte yandan, dikkate değer oranda Kürt Alevîsi ulusal ve dinsel kimlik siyasetine fazla önem vermeyen, sınıf siyasetini esas alan radikal sol/sosyalist gruplarda yer almaktadırlar. Bu üç grup ve üç kimlik unsuru birbirinden ayrı, katı, sabit ve simetrik kimlikler değil; ilişkisel, akışkan, asimetrik ve dinamik inşalardır.

Son on yılın siyasi gelişmeleri ışığında Kürtler başta olmak üzere baskın etnik yapı dışındaki etnik kimlikler konusunda ülkede birçok gelişme olmakla birlikte, Türkiye'deki Alevî Kürtlerin siyasal alanda bir "gerilim odağı" olma konumlarında bir değişiklik olduğunu söylemek zor görünmektedir. Kürt sorununun çözümü konusunda, hazırlıkları öncesine dayanan ve 2013 yılında başlatılan çözüm süreci ile iki-üç yıllık bir çatışmasızlık süreci yaşanmış, bu süreçte sorunun çözümü konusunda birtakım girişimlerde bulunulmuştur. Ancak gelinen aşamada 2016 Ocak itibarı ile gündeme baktığımızda; 7 Haziran 2015 genel seçimleri sonrasında iktidarın deyimiyle "buzdolabına kaldırılan" çözüm süreci kesintiye uğramış ve çatışma süreci yeniden başlamıştır.

Kürt sorunu tüm yakıcılığı ile Türkiye siyasetinde temel gündem olma özelliğini korumaktadır. Artık konjonktürel olmanın ötesine geçmiş, onun sınırlarını aşmış olan siyasal alandaki bu durum, Alevî Kürtlerin de sürekli olarak gündemin bir yerlerinde tutulmasını beraberinde getirmektedir. Bu dönemde Alevîlik konusundaki en önemli gelişme ise AKP'nin bazı Alevî isimleri bünyesine katması ve bundan da önemlisi Haziran 2009'da başlatılan ve kamuoyunda "Hükümetin/AKP'nin Alevî Açılımı" adı verilen "Alevî Çalıştayları"nın düzenlenmiş olmasıdır. Gündeme geldiğinde ve hazırlık çalışmaları döneminde birçok Alevî açısından ilgi ve heyecan uyandırmış olmasına rağmen Çalıştayların devletin Alevîlik politikasını şekillendirmek açısından devlete birçok veri sunmuş olmakla birlikte, bu verilerin devletin Alevî politikasında bir değişime yol açtığı noktasında ortada somut bir gelişme bulunmamaktadır. Tam tersine,

bu çalıştaylardan elde edilen verilerin devletin klasik Alevî yaklaşımını "derinleştirmesi" açısından bir işlev taşıdığı da değerlendirilebilir.[7]

Bütün bunlarla birlikte Türkiye'de Alevîler ve Kürtler siyasette birer gerilim noktası ve tartışma odağı olma özelliklerini devam ettirmektedirler. Yakın gelecekte bu özelliklerinin değişeceğine dair önemli bir belirti de görünmemektedir.

KAPSAM, SINIRLAR VE YÖNTEM

Çalışmanın coğrafi anlamdaki sınırı Türkiye'deki Alevî Kürtlerdir. Bu bağlamda Türkiye'de Kürtçenin, Kurmanci ve Zazaca lehçelerini konuşan Alevîler ayrım yapılmaksızın Alevî Kürtler olarak kabul edilmiştir.[8] İran ve Irak'ta Ehl-i Hak, Yaresan ve Kakailer gibi farklı adlar altında Alevîlikle yakın bağları bulunan inanç sistemlerine sahip Kürt grupların olduğu bilinmektedir. Diğer yandan yine bu ülkelerde Şiî Kürt gruplar da bulunmaktadır. Bu gruplar sadece Türkiye'deki Alevî Kürtlerle ilişkileri bağlamında çalışmanın konusuna dâhil edilmişlerdir.

Çalışma literatür taraması temelli olmakla birlikte Alevî Kürtlerin yaşadıkları coğrafya da dikkate alınarak olanaklar çerçevesinde ulaşılabilen kişilerle yapılan yüz yüze görüşmelerden elde edilen sonuçlar da ilgili yerlerde değerlendirmeye tabi tutulmuştur.[9]

Osmanlı İmparatorluğu'ndan kalan (veya elde tutulabilen) topraklar üzerinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan kısa bir süre sonra giriştiği ulus inşa sürecinin Avrupa'daki nasyonalist ve faşist hareketlerin yükseldiği bir döneme denk gelmesi, bunların etkisi ile geliştirilen "Türk Tarih Tezi" ve "Güneş Dil Teorisi" gibi tezlerin temel oluşturduğu "Türkleştirme" politikası, en büyük etkisini ülkedeki Türk olmayan en kalabalık kesimi oluşturan Kürtler üzerinde hissettirmiştir. Kürtler üzerinde, her türlü basın-yayın aracı ile propaganda ve eğitim gibi zor içermeyen araçların yanında, her

---

[7] Alevî Çalıştaylarını bu yönüyle bir analize tabi tutan bir çalışma için bkz. Ecevitoğlu, P.; Yalçınkaya, A. (2013). *Alevîler Artık Burada Oturmuyor*. Ankara: Dipnot Yayınları.

[8] Zazaların, Kürt olmayıp, farklı bir ulus olduğu yönündeki tartışmalara ilgili bölümlerde yer verilmiştir.

[9] Konu hakkında alan araştırması yapılması ayrıcalıklı bir öneme sahip olmakla birlikte, öngörülmesine rağmen yaşanan kısıtlılıklar, ele alınan konunun genişliğinin yarattığı zaman sıkıntısı ve başta Dersim olmak üzere Alevî Kürtlerin yaşadıkları bölgelerdeki çatışmalı ve gergin siyasi ortam bu tür kapsamlı bir alan araştırmasına girişilmesini engellemiştir. Bu nedenle tez çalışması, mülakat verileri de kullanılmış olmakla birlikte, ağırlıklı olarak mevcut literatür üzerinden gerçekleştirilmiştir.

türden baskı ve şiddeti içeren diğer araçların da kullanıldığı asimilasyon politikası, hükümetlerden bağımsız bir devlet politikası olarak Cumhuriyetin kuruluşundan son yıllara dek kesintisiz bir şekilde sürdürülmüştür. Gelinen süreçte bu politikanın ne kadar başarılı olduğu ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte, Kürtçe (Kurmanci ve Zazaca) konuşan Alevîler (Alevî Kürtler) üzerinde diğer Kürtlerden daha etkili olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Bugün Alevî Kürtlerin yaşlı kesiminin (yaşı 50 ve özellikle de 60'ın üzerinde olanlar) büyük çoğunluğu kendilerinin aslında "Horasan'dan geldikleri" ve "Türk" olduklarına inanmaktadırlar.

Bu algıda resmî ideolojinin Alevî Kürtleri, Horasan kökenli oldukları ve Ahmet Yesevi temel alınarak Hacı Bektaş-ı Veli üzerinden Türklüğe bağlama çalışmalarının büyük etkisi bulunmaktadır denebilir. Genç Cumhuriyetin laiklik ilkesini benimsemesi ve hayata geçirme çalışmaları Alevîlerin bir bütün olarak Cumhuriyetin diğer politikalarına da sıcak bakmaları sonucunu doğurmuştur. Ancak Alevî Kürtlerin genç kuşağı açısından durum biraz daha farklıdır. Bu kuşak 1960'ların sonu ve 1970'lerde gelişen sol hareket ve bunun içerisinden çıkan Kürt ulusal hareketlerinin etkisinde kalmış ve kentleşmenin etkisiyle yaşlı kuşağa göre gerek dil, gerekse kültürel açıdan Kürtlüğe daha uzak kalmalarına rağmen politik açıdan Kürtlüklerini daha da ön plana çıkarmışlardır. Bunda 1980'lerden itibaren Kürt hareketinin neredeyse tek temsilcisi konumunda bulunan ve silahlı mücadeleyi esas alan PKK'nin etkisi büyüktür. Dolayısıyla yörenin muhalif gençliğinin, yörede neredeyse tek muhalif örgüt olarak kalmış olan PKK'ye sempati duymaları, içinde yer alarak sosyalleşmeleri, bu nedenle Kürt kimliğinin inanç kimliği önüne geçmiş olması doğal bir süreç olarak değerlendirilmiştir.

Farklı dönemsellikler ve buna özgü farklı görünümlerle son 30-40 yıldır Alevî Kürtler üzerinde gerek Devlet olarak Türk tarafının, gerekse politik bir hareket olarak Kürt tarafının yoğun bir etnik kimlik/etnik köken dayatma çabası devam etmektedir. Tüm bu karmaşık yapının Alevî Kürtler üzerindeki etkisi ve Alevî Kürtlerin bu karmaşık toplumsal ve siyasal atmosferde kendilerini nasıl konumlandırdıklarını, nasıl tanımladıklarını, kimliklerini nasıl inşa ettiklerini anlayabilmek açısından kısıtlı da olsa yapılan yüz yüze görüşmelerin önemi daha da anlaşılır olmaktadır.

Bu bağlamda yüz yüze görüşme yapılan kişiler (örneklem seçimi) iki temel kriter baz alınarak belirlenmiştir. Birincisi Alevî Kürtlerin yaşadıkları coğrafya ve bu coğrafyadaki nüfus yoğunlukları, ikincisi ise yaş grubudur. Temel bir kriter olmamakla birlikte, görüşülen kişilerin bir kısmı da Alevî örgütlerinde yöneticilik yapmış veya halen yapmakta olanlardan seçilmiştir. Coğrafi dağılımın bir kriter olarak seçilmesinin sebebi Alevî Kürtlerin farklı coğrafi bölgelerde farklı eğilimler sergiliyor olmalarından kaynaklanmaktadır. Örneğin Dersim ve Kürt nüfusun yoğun olduğu bölgelerde Kürtlük rahatlıkla öne çıkarılan bir özellik iken, Türklerin nüfus olarak daha yoğun olduğu Malatya, Maraş ve Sivas gibi batı bölgelerine doğru gidildikçe bu durum değişiklik göstermektedir. Doğuya göre bu bölgelerde "Kürtlük" daha çok gizlenen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Kimi zaman Türk ve Sünnî çoğunluk karşısında "gizlenme" ve "içe kapanma" kimliğin korunması ve sürdürülmesi bakımından olumlu işlevler de barındırabilmektedir. Burada şu durumu da ayrıca not etmek gerekmektedir. Bu da, kimliklerin karşılıklı olarak çatışma içerisinde olduğu durumlarda Alevî Kürtlerin; Sünnî Kürtlerin yoğun olduğu bölgelerde Alevîliklerini, Alevî Türklerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde ise Kürtlüklerini ön plana çıkardıklarının gözlemlendiğidir.

Yüz yüze görüşme yapılan kişilerin seçiminde yaşın bir kriter olarak ele alınması ise, Alevî Kürt kimliği ile tanımlanan kesim arasında genç ve orta kuşak olarak tabir edebileceğimiz ve sınıflandırırken de aynı gruba dâhil edilen 20-50 yaş grubu ile 55-60 üzeri yaş grubu arasında kimliğin algısı konusunda keskin olarak nitelenebilecek farkların bulunmasından kaynaklıdır. Genel olarak yaşlı kesimin geleneksel Alevîliğe daha bağlı ancak Kürtlük aidiyetini redde varan yaklaşımına karşı, genç ve orta kuşağın ise geleneksel Alevîliğe yaşlı kesime göre daha uzak ancak Kürtlük vurgusunu ön plana çıkaran bir eğilim içerisinde oldukları gözlenmiştir. Yaşlı kesimin büyük kısmının Kürtlüğü redde varan, onun da ötesinde kendisini Horasan'dan gelen "öz be öz" Türk/Türkmen görme biçimindeki söylemleri yaygın olarak gözlenmiştir.

Bu kesim kendisini daha çok "ben Alevîyim, ben Kürt değilim, Alevîlikte yetmiş iki millete bir bakılır" biçiminde tanımlamaktadır. Ancak bunlar arasında özellikle büyükşehirlerde yaşayan görece eğitimli bir kesiminin etnik kimlik algısının son yıllarda farklılaştığı gözlenmektedir. Kürt hareketinin legal siyaset alanında son

dönemlerde gösterdiği gelişme, bu kesimde kısmi de olsa etkisini hissettirmeye ve bu etkinin artacağının işaretlerini de vermeye başlamıştır.

Kimlik tanımında Kürtlük vurgusunun ön plana çıkarılmasında, 35-55 yaş arası kesimde daha çok 1960-80 arası dönemin sol/sosyalist hareketleri ile 1980 sonrası PKK'nin başlattığı silahlı mücadelenin etkili olduğu; 20-35 arası genç kesimde ise daha çok legal Kürt örgütlenmelerinin etkili olduğu görülmüştür. Ayrıca bu kesimin dinsel açıdan Alevîliğe uzak kalmalarında, 35-55 yaş arası kesimin sol/sosyalist hareketlerin etkisinden kaynaklı din dışılığın ve din karşıtlığının, 20-35 yaş arası genç kesimde ise kentleşme koşullarının daha etkili olduğu gözlenmiştir. Özellikle bölgede en güçlü tek muhalif örgüt olarak PKK'nin kalmış olmasının, genç kesimde "Kürt kimliğinin", "Alevi kimliğinin" önüne geçmiş olmasını sağlamıştır demek yanlış olmayacaktır.

Kısacası, Alevî Kürtlerin genç kuşakları Kürt kimliklerini daha fazla öne çıkarmakta ve yaşanan süreç, artık bu kuşakların kendilerinin Alevî Kürt olduklarını kabul etmelerine doğru evrilmektedir. Ancak daha öncede belirtildiği üzere, bu süreçte kimliğin etnik kısmı ön plana çıkarılmakta, dinsel kısmı arka plana itilmektedir. Bu da bir etno-dinsel kimlik olarak Alevî Kürt kimliğinin ne kadar kurulduğu veya kurulduğu yerde ne kadar kırılgan olduğunun bir göstergesi olmakla birlikte genelde kimliğin özelde Alevî Kürt kimliğinin esnek, belirsiz ve kapanmaz bir doğasının varlığına işaret etmektedir denebilir.

Görüşme yapılan kişiler gruplarına göre aşağıdaki tabloda gösterilmiştir. Tabloda kişiler, isimleri verilmeden sayı ve cinsiyetleri belirtilerek verilmiştir. Kişi adlarının verilmemesi iki nedenden kaynaklanmaktadır. Birincisi, görüşme yapılan bazı kişilerin bunu özel olarak talep etmeleridir. Diğeri ise, çalışma konusu gereği görüşme sorularının kişilerin siyasal eğilimini ortaya çıkaracak nitelikte olması ve tezde de bunların değerlendirmeye tabi tutulması nedeniyle, yaşanan siyasi ortamın gerginliği dikkate alınarak kişilerin siyasal eğilimlerinin isimleriyle birlikte verilmesinin, o kişilerin hayatında yaratabileceği olası bir olumsuzluğa yol açacağı kaygısı ve bunun yaratacağı sorumluluktur.

	Kişi Sayısı (Cinsiyeti)	Yaş Grubu	Köken Coğrafi Bölge	Bağlı Olduğu Ocak/Aşiret	Görüşme Tarihi/Yeri
I. GRUP	3 (3E)	60-80	Dersim/Hozat	Ağuçan	12.12.2012/Ankara
	2 (1K, 1E)	60-80	Dersim/Hozat	Ağuçan	02.09.2015/Mersin
	4 (1K, 3E)	60-80	Malatya/Akçadağ	Sinemilli/Kürecik	11.08.2015/Malatya
	3(2K, 1E)	60-80	Malatya/Akçadağ	Sinemilli/Kürecik	15.06.2015/İstanbul
II.GRUP	4 (3K, 1E)	20-40	Erzincan, Dersim/Hozat	Ağuçan	03.09.2015/Mersin
	4 (4E)	30-50	Malatya/Akçadağ	Sinemilli/Kürecik	12.08.2015/Malatya
	3 (3E)	20-50	Malatya/Akçadağ	Sinemilli/Kürecik	15.06.2015/İstanbul
	2 (1K, 1E)	30-35	Malatya/Akçadağ, Dersim/Ovacık	Sinemilli/Kürecik, Babamansur/Koçuşağı	14.08.2015/Malatya
	3 (3E)	40-45	Muş/Varto, Erzincan/Çayırlı Sivas/İmranlı	Kureyşan, …, …	13.06.2015/İstanbul
	2 (2K)	45-50	Kahramanmaraş/Pazarcık	Sinemilli/…	07.03.2015/Ankara
	2 (2K)	40-45	Kahramanmaraş/Elbistan, Kayseri/Sarız	Sinemilli/Alhasan, Sinemilli/….	06.03.2015/Ankara
III. GRUP (Büyükşehirlerde Alevî Örgütlerinde Yer Alanlar)	1 (1E)	65-70	Kahramanmaraş/Elbistan	Sinemilli/Alhasan,	14.12.2015/Mersin
	1 (1E)	70-75	Dersim/Hozat	Seyit Sabun	10.12.2015/Mersin
	1 (1E)	55-60	Dersim/Ovacık	Kalan	20.12.2015/İstanbul
	1 (1K)	50-55	Muş/Varto	Derviş Gevran/Hormek	18.12.2015/Ankara
	1 (1E)	50-55	Dersim/Nazımiye	Kureyşan/Areyan	18.12.2015/Ankara
	1 (1E)	50-55	Dersim /Hozat	Sarı Saltık	29.12.2015/Ankara

Bütün bu tartışmalar doğrultusunda bu tezin birinci bölümünde bugün "Alevî Kürt" olarak beliren etno-dinsel kimliğin billurlaşmasının tarih içindeki karşılaşmalara, gelişmelere ve özel durumlara bağlı şekillenişi izlenmeye çalışılmaktadır. Bu tarihsel seyri izlemek üzere de bu bölümde Alevî Kürt etno -dinsel kimliğin bileşenlerini oluşturan Kürtler ve Alevîler ayrı başlıklar altında incelenmeye çalışılmaktadır. Tezin birinci bölümünün ilk başlığını oluşturan Kürtler kısmında Kürtlerin kökeni, Kürtlerin coğrafyası, Kürtlerde dil sorunu, Kürtlerde dinsel yapı, Müslümanlar, Yezidi ya da Ezidiler, Ehl-i Haklar, Alevî Kürtler konuları işlenmektedir.

Tezin birinci bölümünün ikinci başlığında ise Alevîler; kavram, kimlik, geleneksel Alevîlik, geleneksel Alevîlik formlarını bozan, geleneksel Alevîliğin çözülmesine ve Alevîliğin yeniden inşasına neden olan Cumhuriyet, kentleşme olguları üzerinde durulmaktadır. Tezin bu bölümünde yani birinci bölümünde bu konular işlenirken, özcülerin savunduğu türden bir tarihsel köken arama çabasından uzak, A. Wimmer'in[10] vurguladığı türden olmak üzere, Alevî Kürt etno-dinsel kimliği oluşturan grupların tarih içindeki oluşumu ve bozulumu görünür kılınmaya çalışılmaktadır.

Bu minvalden olmak üzere tarihi Kürt coğrafyasında yaşayan Kürtlerin, İslâm'la karşılaşmadan evvel İndo-İranî, pagan, Hıristiyan inançlarına mensup oldukları, bu bölgelerin İslâm'ı kendi dinsel ve toplumsal yaşamlarına göre kabul etmeleri ve İslâm sonrasında kendi içinden başka etnik gruplar çıkarması, etnik grupların bu bağlamda bölünmesi veya kapsayıcı hale gelmesi, etnik bir bağlamı olmayan unsurların etnikleşmesi veya bir etnik grubun dini, siyasi ya da kültürel bazı özellikleri ön plana çıkarması konuları tezde, Kürtlerde Dinsel Yapı, Müslümanlar, Yezidi/Ezidiler, Ehl-i Haklar başlıklarında incelenmektedir.

Tezin ikinci bölümünde genel olarak Alevî Kürt kimliğinin "inşa" süreci konusu işlenmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda, Alevî Kürtlüğün "keşfi" bu keşifle birlikte Alevî Kürtlüğe "köken" arayışı ve bu arayış temelinde, Alevî Kürtlüğün politik ve ideolojik olarak nasıl "inşa" edildiği ve bu "inşa" ile Alevî Kürtlere ilişkin nasıl bir tarih yazıldığı konuları üzerinde durulmaktadır. Alevî Kürtler, ilk olarak 19. Yüzyıl misyoner-araştırmacı-gezginlerce keşfedilmiş, bu keşifle birlikte Alevî Kürtlerin köken olarak Hıristiyan oldukları ve bu köklerini unuttukları ya da Hıristiyanlaştırılmak için son derece uygun topluluklar olduklarına dair raporlar hazırlanmıştır. Alevî Kürtlere Hıristiyan bir köken arayışı beraberinde politik ve ideolojik bir tarih yazımını da getirmiştir.

20. Yüzyıl'ın başlarında Alevî Kürtlere bir "Türk" köken arama çabaları Osmanlı'nın son dönemlerinde başlamış, Cumhuriyet dönemiyle de sürdürülmüş resmî devlet politikasıdır denebilir. Alevî Kürtlere bir "Türk" köken arama çabası, Alevî Kürtleri ya yok saymış ya da bu kimliği Orta Asya Türk tarihine bağlamıştır. Alevî Kürtlüğün resmî olarak yeniden inşası konusu tezin ikinci bölümünde, "Varlık, Yokluk veya Türklük Sorunu" alt başlığında ele alınmıştır.

---

[10] A. Wimmer'in görüşlerine tezin "Kuramsal Sorun: Kimliğin İnşası ve Alevî Kürtler" başlığında yer verilecektir.

Tezin bu bölümünde "İslâm İçilik-İslâm Dışılık Tartışması Bağlamında Alevî Kürtler" alt başlığında ise hâlihazırda ilgili tarafların konuyla ilgili yürüttüğü tartışmalara yer verilmektedir. Bununla birlikte bu başlık ve bu tartışmalar, bir etnik grubun ya da etnik kimliğin diğer kimliklerle "seçici ve kontrollü bir temas" kurduklarını göstermesi bakımından anlamlıdır. Bu bağlamda Alevî Kürt etnik kimliğini oluşturan gruplar, İslâm'la böyle bir ilişki kurmakla birlikte, bu ilişkinin "geçici bir ödünç alış" biçiminde gerçekleşebileceğini göstermesi bakımından da dikkat çekicidir. Bu tartışma aynı zamanda bir etnik varlığın dini ya da kültürel kimi özellikleri temel tutunum kaynağı (burada İslâm) haline getirdiğini göstermek bakımından da önem arz etmektedir. Nihayetinde bu tartışma Alevî Kürt kimliğini oluşturan unsurlar arasında bir ayrışmaya bu da kimliğin kendi içinden başka etnik grupların çıkmasına neden olabilir.

Tezin ikinci bölümünde yer alan "Alevîliğe Etnik Köken Arayışında Horasan Sorunu" alt başlığı, Alevî Kürt kimliğinin inşasında oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Alevîliğe etnik köken arayışında Horasan sorunu asıl olarak Alevî Kürtlüğe "Türk" köken arayışıyla yakından bağlantılıdır. Alevî Kürtlerin Türk kökenli oldukları ve Orta Asya'dan Horasan üzerinden Anadolu'ya girdikleri, Hacı Bektaş Veli'nin Horasan Yeseviliği üzerinden Türklüğe bağlanma çabaları vb.nin Türk ulus kimlik inşa sürecinin bir gereği olarak geliştiği söylenebilir. Bununla birlikte, Anadolu Aleviliğinin sadece Türklere ait olduğu, Kürtlerin asıl inançlarının mezhepsel olarak Şafilik olduğu ve dolayısıyla "Kürt Alevi"nin olmadığı; günümüzde Kürt Alevi olarak nitelendirilen kesimin, daha çok coğrafi olarak Kürt nüfusun Türk nüfusla kesiştiği Tunceli-Maraş-Pazarcık hattında yoğunlaştığı ve bunların dillerinin Kurmanc olduğu ve esas Kürt dili ile birebir örtüşmediği; Osmanlının Kızılbaş katliamlarından kurtulmak için kendilerini, Osmanlının her dönem makbul tebası olan Kürtlerden göstererek asimile oldukları, ancak buna rağmen kendilerini hiçbir zaman Kürt olarak tanımlamadıkları ve Kurmanc olarak tanımladıkları görüşü de ilgili literatürde tartışılan bir konudur.

Bu ideolojik yaklaşımın sonucunda, Alevî Kürtler arasında "Horasan'dan geldik, biz Türk'üz" ya da sadece "Alevîyiz" denilerek Alevîliğin adeta bir ırkın adı olarak kullanılması söz konusu olmaktadır. Burada asıl sorunlardan biri Horasan'ın özcü milliyetçi yaklaşımlarda adeta bir "Türk Yurdu" olarak gösterilmesi olmakla birlikte, bu yaklaşımın benimsetilmesi dolayısıyla mı Alevî Kürtlerin Kürtlüklerini yok saydıkları

yoksa gerçekten Alevî Kürtlerin bir Horasan geçmişlerinin olup olmadığı konusunda tezahür etmektedir.

Yine bununla bağlantılı olarak beliren diğer bir sorun ise 1980'li yılların ortalarından itibaren PKK ile birlikte yükselen Kürt siyasal mücadelesiyle Kürtlüğün ön plana çıkarılması ve Alevî Kürt kimliğini oluşturan unsurların "Horasan" vurgusunun "Ebu'l Vefa, Vefailik" üzerinden güneye, "Irak'a" ve "Kürtlüğe" kaydırılmasıdır. Bu konuda da bir belirsizlik söz konusudur. Son yıllarda Alevîler, Kürtler, Alevî Kürtler üzerine yapılan çalışmalar vurguyu daha çok İran, Irak üzerine kaydırmış görünmektedirler. Fakat bunun bilimsel temellerle mi yoksa ideolojik ve politik bir yaklaşımla mı yapıldığı henüz net bir biçimde ortaya konmuş değildir. Tezin ikinci bölümünün bu alt başlığında bu sorunlar tartışılmakta, Alevî Kürt kimliğinin tarihsel olarak karşılaşmalara ve özel durumlara, siyasal gelişmelere bağlı şekillenişinin, inşasının izleri bu bağlamda sürülmeye çalışılmaktadır.

Tezin üçüncü bölümünde ise Alevî Kürtlerin Selçuklu, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde siyasal iktidarlarla ilişkileri incelenmeye çalışılmıştır. Bu ilişkilerin ve bu ilişkilerin tarihsel anlatımlarının kimliğin oluşumu ve inşasında oynadığı role bu bölümde yer verilmiştir. Bu bölümde yer alan Koçgiri İsyanı, Alevî Kürt kimliğinin kuruluşunda özellikle "Kürt" vurgusuyla öne çıkmaktadır. Yine Şeyh Said İsyanı, Alevî Kürtlerle Sünnî Kürtler arasında etnik-dinsel sınırların yeniden çizilmesiyle ön plana çıkmaktadır. Bu iki kesim arasında tarihsel olarak çizilmiş sınırlar bulunmaktadır. Fakat bu sınırlar süreklilik arz etmeyebilir. Farklı etnik kimlikleri, dinsel grupları, birbirinden ayıran bu "sınır" ve bu sınırla beliren kimliğin esnek, belirsiz, kapanmaz bir doğası bulunmaktadır. Bu da kimliklerin ilişkiselliğinden kaynaklanmaktadır. 20. Yüzyıl'ın başında Şeyh Said İsyanıyla Alevî Kürtler ve Sünnî Kürtler arasında mitik bir anlatıyla simgeselleşen bu sınır, 1990'lı yıllarla birlikte PKK hareketiyle yeni bir evreye girmiş görünmektedir. Tezin üçüncü ve dördüncü bölümlerinde Alevî Kürt kimliğini berraklaştıracak olan Türkiye Solu ve Kürt Solu ilişkileriyle bu konular tartışılmaya açılmaktadır.

Teze ilişkin olarak özellikle belirtilmesi gereken konu bilimsel kaynak yetersizliği ile ilgilidir. Literatürde Alevîlik ve Kürtlük üzerine kaynak bolluğu bulunmakla birlikte bu kaynakların çoğu politik ve ideolojik yönelimlerle yazıldığından bilimsel nitelik arz

etmemektedirler. Ayrıca bu kaynaklarda "Alevî Kürtler"le ilgili bilgilere genellikle satır aralarında ya da kısa bölümlerde yer verilmiştir. Bu nedenle de bu kaynaklardaki bilgilere seçici ve ayıklayıcı bir biçimde yaklaşmak gerekmiştir. Bununla birlikte literatürde doğrudan "Alevî Kürtler"le ilgili az sayıda eser bulunmaktadır.

Tarihsel olarak Alevî Kürtler; İran, Irak, Suriye ve Türkiye gibi dört ülkeye yayılmış bir bölgede yaşamıştırlar. Alevî Kürtler üzerine yapılan bir araştırma doğal olarak bu dört ülkeyi de kapsamak durumundadır. Fakat bu araştırma bu tezde teknik, idarî ve mali olarak gerçekleşememiş, ancak Türkiye'de yaşayan Alevî Kürtlerle yapılan yüz yüze görüşmelerden elde edilen verilerle sınırlı bir analize gidilmek zorunda kalınmıştır. Bu konu da bu tezin sınırlılığı açısından dikkate alınması gereken bir unsur oluşturmaktadır.

KURAMSAL SORUN: KİMLİĞİN İNŞASI VE ALEVİ KÜRTLER

Dünyayı ve toplumu bütünsel bir yapı içerisinde ele alan, siyaseti büyük anlatılar ve devlet, ulus, sınıf gibi genel katmanlar çerçevesinde şekillendiren klasik aydınlanmacı, ilerlemeci, modernist yaklaşım iki dünya savaşının getirdiği yıkımla birlikte 1960'lardan itibaren Batıda eleştiri konusu olmaya başlamıştır. Bu dönemde bilim, sanat, edebiyat, felsefe ve siyaset biliminde *modern ötesi* olarak Türkçeye çevrilebilecek *postmodernizm* akımının etkisi artmaya başlamıştır.

Bu bağlamda toplumun ve iktidarın daha mikro düzeyde ele alınmasını kapsayan çalışmalar artmış, bunun sonucunda siyaset bilimi ve sosyoloji alanında kültürel çalışmalar ve kimlik politikaları önem kazanmaya başlamıştır. Buna 1990'larda Sovyetler Birliği ve sosyalist bloğun çözülüşü ile birlikte etnik ve dinsel/mezhepsel ayrılıkların, çatışmaların, azınlık sorunları ve ayrılıkçı hareketlerin yükselişi de eklenince, klasik Marksist teorinin sosyal bilimler üzerindeki baskın etkisinin gevşemesi ile birlikte toplumun ve iktidarın sınıf temelli çözümlemeleri yerini daha yerel, tekil ve özneye dönük çalışmalara bırakmıştır.[11] Bu dönemde mikro iktidar odaklarına ve toplumdaki etnik ve dinsel/mezhepsel gruplara yönelik çalışmalar ağırlık

[11] Klasik Marksizm'de sınıf ve ekonomik indirgemeciliğe dair eleştirilerin, Neo-Marksist ve post-yapısalcı yaklaşımların tekil ve özneye dönük kuramların bütünlüklü bir anlatımı için bkz. Üşür, 1997.

kazanmıştır. Türkiye'de de bu süreç 1980 darbesinin yarattığı etki ile birlikte 1990'lardan itibaren kendisini göstermeye başlamıştır.

Modern sosyal bilimlerin birer analiz aracı olarak kullandığı sınıf, birey, cinsiyet, kimlik gibi kavramların hepsi nihayetinde toplumun ve insanın gerçekliğine nüfuz etme ihtiyacından türemiştir. Kimlik, bunlar içinde son yarım yüzyıldır hem sosyal bilimleri hem de genel olarak fikir hayatımızı en çok meşgul eden kavramlardan biridir. 1950'lere kadar önemli bir analitik kategori olmayan kimliğin, bu tarihten itibaren insanın toplumdaki yerini nasıl belirlediğine dair ve dini, millî aidiyetleri tanımlayıcı bir kavram olarak kullanıldığını, 1970'li yıllara gelindiğinde ise kimlik krizi kavramıyla birlikte popülerleştiğini görüyoruz. 1950'lerden bu yana, kimliğin açıklama iddiasında olduğu sorunlar, bugün çok daha kolektif boyutlarda etnik ve dinsel aidiyetler, bunlar arasındaki çatışmalar, ayrılıklar, göçmenlik, azınlıklar ve yurttaşlıkla ilgili sorunlar olarak dünyanın büyük bir kısmında toplumun ve siyasetin merkezine oturmuş durumdadır. Malesevic'in (2002:212) deyimiyle "puslu zamanların bu puslu kavramı" psikolojik ve sosyal olmanın ötesinde, siyasetle çoktan ilişkilenmiş, siyasal bir kategoriye dönüşmüş durumdadır (Özdemir, E., 2012:169-174).

Sosyal bilimlerde kimlik ve kimlik siyaseti terimi; çok-kültürlülük, kadın hareketi, sivil haklar, cinsel tercih hareketleri, etnik ve dinsel aidiyete dayanan ayrılıkçı hareketler anlamlarını içerecek şekilde bir çeşitliliğe sahiptir. Bu anlamda kimlik bir şemsiye kavram işlevi görmektedir. Günümüz siyaset bilimi literatüründe *kimlik* ve *kimlik siyaseti* kavramı, daha çok ve baskın bir şekilde etnik ve dinsel ayrılıkları ve bundan kaynaklı siyasal hareketleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu içeriğiyle kimlik literatürüne iki ana tartışmanın hâkim olduğu söylenebilir: Birincisi ilkselciler *(primordialist)* ile araçsalcılar *(instrumentialist)* arasındadır. İlkselciler, etnik kimliğin kolektif deneyimlerin derinlerinde köklenmiş ve oradan türediğini; araçsalcılar ise etnik kimliğin siyasal stratejileri geçici olarak tamamlamak üzere ortaya çıktığını ileri sürerler. Kimlik siyaseti çalışmalarında araçsalcı görüş geniş kabul görmektedir.

Siyaset Bilimi literatüründe ikinci tartışma ise, *inşacılık* ve *özcülük* arasındadır ve bu tartışma etnik ya da millî grupların bilinçli olarak mı kurulduğu (inşacılar) yoksa önceden var olan kültürel cemaatlerden organik olarak mı geliştikleri (özcüler) sorusuna dayanır. Bu tartışmada Ernest Gellner'in inşacılara, Anthony D. Smith'in ise özcülere

daha yakın çalışmalar ortaya koydukları söylenebilir (Gellner, 2008; Smith, 1994, 2002).[12] Eriksen (2001:47), literatürdeki hâkim yaklaşımların ya siyasete odaklı bir şekilde araçsalcı ya da ideolojiye odaklı bir şekilde inşacı olduğunu belirtir.

Gellner'in çözümlemesinde bir ulusu tanımlayan, ne Fransız Devrimi'nden kaynaklanan iradi (volontarist) ortak duygu ne de Alman romantik ulusçuluğunun vurguladığı tarihsel organik bütünlüktür. Bu tür ortak bir bilinç ancak ulusal bir kimliğin varlığına tekabül eder. Ulusları meydana getiren şey ise uluslaşmanın kendisidir. Bu durum paradoksal gibi gözükse de Gellner'e göre ulus, uluslaşmanın bir nedeni değil sonucudur (Gellner, 2008:8 Çevirenin ön sözünden).

Gellner, Smith'in etnik kategori olarak tanımladığı, etnik kimliğin çekirdeklerini yani "var olan bir kategori" yaklaşımını paylaşmaz. Gellner'e göre bir etniyi (Gellner'de ulus) "ulus" yapan asıl öğe "ulusçuluktur." Gellner'e göre "ulusçuluk" eski kültürlerin öğelerinden yararlanılarak, onlar kullanılarak, dönüştürülerek ve yeniden kurgulanarak yaratılır. Bu bağlamda Gellner'e göre ulus, uluslaşmanın bir nedeni değil sonucudur (Gellner, 2008:8, Çevirenin önsözünden). Bu, Gellner'in ulusçuluğunun "inşacı" özelliğidir. Gellner'in (2008:105) ulusçuluk yaklaşımındaki "inşacı" özelliği, onun "ulusçuluk ulusların bir ürünü değil, tam tersine ulusları meydana çıkaran ulusçuluğun kendisidir" (2008:105) tespitinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu ulusçuluğun, ulusları "olmayan", tamamen "kurgusal" bir kültürden, sıfırdan yarattığı anlamında bir "inşacılık" değildir.

İnşacılık kelimesi, yaratmayı ve kurguyu içerse de Gellner'deki inşacılık bunları kısmen barındırmakla birlikte tam da bu anlamda değildir: "Kabul etmek gerekir ki, ulusçuluk önceden var olan, tarihsel mirasın getirdiği çok sayıdaki kültürün içinden bir seçim yapıyor ve onları çoğunlukla tamamen dönüştürüyor olsa bile bu kültürel zenginlikten yararlanır. Ölü diller yeniden canlandırılır, gelenek icat edilir, hayali oldukça eskiye ait olduğu sanılan birtakım saf özellikler gündeme gelir. Ulusçuluğun kullandığı kültürel parçalar ve yamalar çoğu kez gelişi güzel yaratılmış tarihsel icatlardır."(Gellner, 2008:105)

---

[12] Hobsbawm'ın da Gellner'e yakın bir çizgide olduğu kabul edilir, bkz. Hobsbawm, E. J. (2003). *1780'den Günümüze Program, Mit ve Gerçeklik: Milletler ve Milliyetçilik.* (Çev. O. Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gellner'in (2008:94) inşacılığı şu tespitinde daha bir belirginleşmektedir: "Bazen önceden var olan kültürleri alıp onları ulusa dönüştüren ulusçuluk, bazen de ulusları kendi yaratır ve çoğu kez de önceden var olan kültürleri yok eder." Gellner'e göre ulusçuluk "irade" ve "kültürle" yapılır. Ancak ulus yalnız bu iki kavramla açıklanamaz. Bunun için sanayi toplumunun devreye girmesi gerekir. Çünkü ulus, sanayi toplumunun bir ürünüdür.

Sanayi toplumu kültürü homojenleştirerek "ortak kültür" haline gelmesinin olanaklarını sağlamıştır. İşte sanayi toplumunda ortak kültürün, bir "üst kültür"e dönüştürülerek ona siyasal bir kabuk olan devletin koruyuculuğu da eklenince ulus devlet ortaya çıkmaktadır. Üst kültür ise sanayi toplumunun yarattığı "eğitim"in olanaklarıyla kitlelere aşılanacak ve bu sayede varlığını sürdürmeye devam edecektir. Gellner (2008:92) bu durumu şöyle tanımlar: "Ulusçuluk aslında derinliğine içselleştirilmiş, her biri devlet tarafından korunan eğitime bağlı üst kültürlere dayanan yeni biçim bir toplumsal örgütlenmenin sonucudur. Daha önceleri var olan kültürlerin bazılarını genelde bu süreç içinde dönüştürerek kullanır fakat hepsini birden kullanmasına imkân yoktur çünkü çok fazla sayıda kültür mevcuttur."

Sonuç olarak Gellner, Smith'in yaptığı gibi etniyi (Gellner'de ulus) önceden var olan bir kategori olarak görmez. Ona göre "ulus" ulusçuluk tarafından eski kültürlerin öğelerinden yararlanılarak, onlar kullanılarak, dönüştürülerek ve yeniden kurgulanarak yaratılır. Bu anlamda, Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus-devlet inşa süreci birçok yönüyle Gellner'in modeline uymaktadır.

Smith ise ulusların etnik kimliğine dikkat çeker: "Etnik geçmişlerinde köklerini arayan ulusların tutkularını yok farz eden bir sürekli dünya düzeni kurulamaz ve bu geçmişi tamamıyla ihmal eden hiçbir ulus ve milliyetçilik çalışması meyve veremez." (Smith, 2002:26). Smith'e (1994:42) göre etnik bir grup, "soya ait mitlerin rolünü ve tarihi anıları vurgulayan, din, gelenek, dil ya da kurumlar gibi bir veya birden fazla kültürel farklılığa göre tanınan ve ayırt edilen kültürel bir kolektif tiptir." Smith'in sınıflandırmasına göre, "bir topluluğu ideal bir etnik topluluk olmaya yaklaştıracak nitelikler şöyle sıralanabilir: 1-Kolektif bir özel ad; 2-Ortak bir soy miti; 3-Paylaşılan tarihi anılar; 4-Ortak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur; 5-Özel bir "yurt"la

bağ; 6-Nüfusun önemli kesimleri arasında dayanışma duygusu" (Smith,1994: 42'den akt. Güler, 2007: 27).

Smith (1994) "etnik topluluk" ve "etnik kimlik" arasında bir ayrıma gitmektedir. Etnik kategori ya da etnik gruplar etnik kimliğin oluşumundan önceki dönemlerdir. Etnik kategoriler, bu kategorileri oluşturan kişilerin dışında kalanlarca ayrı bir tarihsel ve kültürel grup oluşturdukları bilinen gruplardır. Yani etnik kategori ya da etnik gruplar "dışarıdan" adlandırmayla tanımlanmaktadır. "Bu gruplar kendileri hakkında "çok az bir öz-bilince, ayrı bir kolektif oluşturdukları yolunda belirsiz bir bilince sahip olabilirler." (Akt.Güler, 2007: 28). Konuyla ilgili örnek Anadolu'daki Türkler ve Kürtler'den verilebilir. Bilindiği üzere bu kesimler 20. Yüzyıl'a kadar kendilerini Türk ya da Kürt olarak tanımlamamaktadırlar. Türkler ve Kürtler, 20. Yüzyıl'a kadar dışarıdakine karşı kimlik aidiyetlerini genel olarak soy, boy, sülale, aşiret, köy ve bölge üzerinden ifade etmektedirler. İleri sürülen bu sava temel oluşturacak kavramlar ise Türkmen, Yörük, Kürt, Kırmanc olarak belirmektedir.

Türkmen ve Yörük kavramları genel olarak Türklere 20. Yüzyıl öncesinde verilen adlardır. Bu kavramlar bir ırkı ya da etnik kimliği ifade etmemektedir. Türkmen ve Yörük topluluklarına bu adlar dışarıdan verilir. Yörük kavramı daha çok toplulukların hayvancılıkla uğraşan, göçebe ve yarı göçebe oluşlarını anlatan bir terimdir. Bu aynı zamanda bu toplulukların toplumsallığı nasıl kurduklarına da işaret eden bir kavramdır. Türkmen ise daha çok dinsel ve bölgesel içerikli bir tanımlamadır. Türkmenlerin ve Yörüklerin "Türk" adını alarak bir etnik kimlik olarak belirişleri 1900'lü yıllara rastlamaktadır.

Kürt ve Kırmanc sözcükleri için de bu tespitler yapılmaktadır. Kürt sözcüğü 16. Yüzyıl'a kadar Kürt Beyleri tarafından kullanılmıştır. Kürt Beyleri bu sözcüğü bir ırkı ya da etnik kimliği tanımlamak üzere değil toplumsal, sınıfsal ve kültürel statülerini ifade etmek için kullanmışlardır. Kürt aristokratlarının kendilerini toplumsal ve kültürel olarak ayırdıkları kesim ise yine havyacılıkla uğraşan göçebe köylülerdir. Göçebe ve yarı göçebe Kürt köylüleri ise Kırmanç (Kurmanc), Guran, Misken, Kelawspi gibi adlandırmalarlarla tanımlanmışlardır (bkz. Bruinessen, 2005: 28).

Bütün bu anlatılanlardan Kürt ve Türk kimliklerinin 20. Yüzyıl'la birlikte etnik bir kimlik olarak belirdikleri sonucunu çıkarmak mümkündür. Bu yüzyıldan evvel bu kimlikler Smith'in tanımlamasıyla etnik kategoriler olarak var olmuşlardır. Burada tartışılması gereken konu Türklük ve Kürtlük olgularının bir etnik kimlik, etnik kolektivite ve aidiyet olarak belirmesini sağlayan nedenlerin neler olduğudur. Etnik kategorilerin, etnik kimlik olarak billurlaşmasına yol açan nedenleri araştıran Smith, bu soruya yanıt oluşturabilecek en önemli unsurları "devlet kurma, savaş, örgütlü din" şeklinde saymaktadır (Smith,1994: 50-52'den akt. Güler, 2007:30).

Devlet kurma topluluğun siyasi bir eylemidir. Bu eylem grupları siyasallaştıracağı için önemlidir. Siyasallaşan gruplar kendilerinin farkında olarak etnik kategoriler oluştururlar. Savaşın ise etkileri çeşitlidir. "Savaş devlet kuracağı gibi, savaşan iki tarafı düşman (antagonist) çiftler olarak kurmasına neden olur. Savaşın etkileri bununla sınırlı değildir. Savaşın yürütüldüğü topraklarda savaş, savaşan taraflar dışında üçüncü tarafların da etnik kimlik olarak belirmesine yol açabilir. Savaş, 'dışarıdaki'ne karşı toplulukta bir korku, savunma, birlikte davranma duygusu, bilinci uyandırır. Savaşla birlikte dışarıdakine karşı oluşturulan duygu, bilinç, gelecek nesiller için mit ve anı kaynağı olur" (Akt,Güler, 2007:30).

Etnik kategorilerin etnik kimlik olarak billurlaşmasına neden olan unsurlardan biri de örgütlü dindir. Örgütlü din etnik kimliğin oluşumunda ruhani ve toplumsal bir işleve sahiptir. Dinsel inançlar, ritüeller, dinsel kurumlar toplumun kimliğini kurmakla birlikte toplumun devamlılığını da sağlar. Din adamlarının ya da dini önderlerin yanı sıra etnik topluluğun kahramanları, etnik kurucu ya da öncüler olmaktan ziyade dini ilim ve geleneğin de kahramanları olarak belirirler. Aşıklar ve ozanlar, inançları, ritüelleri, bayramları, kutlamaları, adetleri, mitleri, anıları, sembolleri ve değerler hazinesini korur ve yeni nesillere aktarırlar. "Etnik topluluk bir kez bu olgulardan birine, birkaçına ya da tümüne bağlı olarak ortaya çıktığında bir etnik topluluğu diğerinden ayıran sınırlar da ortaya çıkar. Smith bu sınırların etnik bekayı ve etnik yenilenmeyi sağladığını savunmaktadır." (Akt. Güler, 2007:31)

Smith (1994:63-67)'e göre bir topluluğun kendini etnik olarak sürdürebilmesini sağlayan nedenler sadece "devlet kurma, savaş ve örgütlü dinle" sınırlı değildir. "Bir toplulukta etnik sürekliliği ve yenilenmeyi asıl olarak, topluluğun dinsel hayatında

geçirdiği reformlar, kültürel ödünç almalar, halk katılımı, etnik seçilmişliğe dair mitler, coğrafi yer, özerklik, çok dillilik, ticari beceriler belirler." (Akt. Güler, 2007:31)

Premodern dönemlerde etnik sürekliliği ve yenilenmeyi kuşaktan kuşağa aktaranlar, çoğunlukla "lonca ya da kastlar şeklinde örgütlenmiş din adamları, katipler, aşıklar ve ozanlardır. Bu kesim birçok toplulukta önemli nüfuz ve saygınlığa sahiptir. Yaşadıkları yerlerde toplumsal bir şebeke oluştururlar. Bu kesimler geniş bir mahkeme ve istişare ağı oluşturarak, en uzaklardaki yerleşim bölgelerini bile düşman bir çevre karşısında dini, yasal ve kültürel bir birlikle donatıp, topluluğun öznel birlik ve sürekliliğini sağlayıp, tarihi ve dini gelenekleri güvence altına alırlar. İşte bu kesim etrafında Smith'in "etnik çekirdek" adını verdiği topluluk ortaya çıkar" (Smith,1994: 69'dan akt. Güler, 2007:31). Milleti oluşturan ve tarihsel süreçte devletin oluşumuna da temel olan bu çekirdektir.

Siyaset bilimi literatüründe "ulus", "etnisite", "kimlik" ve "kimlik siyaseti" kavramları etrafında şekillenen, biri özcü diğeri inşacı biçiminde beliren bu iki yaklaşım arasında, kimliğin tarihi ve sembolik-kültürel niteliklerini öne çıkaran "Durumsallık Yaklaşımı" olarak nitelenebilecek ve etnik durumu "durumsal" (contingent) olarak gören bir yaklaşım bulunmaktadır. Durumsallık yaklaşımı konjonktürle ilgilidir. Bu yaklaşım öngörücü değildir. Topluluğun ve onu oluşturan bireylerin karşı karşıya olduğu iç ve dış şartlar, etnik kimliğin değişmesine ve bu şartlara göre belirlenmesine yol açar. Bu bağlamda durumsallık yaklaşımı etnik kimliği bağımlı bir değişken olarak ele alır.

Bu görüşün en iyi şekliyle F.Barth (2001) tarafından temsil edildiğini söylemek mümkündür. Barth, bir topluluğun etnik olarak belirmesini tarihsel bir süreç olarak ele alır. "Bir topluluğun etnik olarak ortaya çıkışı birtakım tarihsel güçlere, tarihsel değişimlere, tarihsel çözülmelere yani tarihsel durumlara bağlıdır" (Güler, 2007:28). Barth'a (2001) göre etnik durum, önceden tanımlanmış, durağan grupları değil, aralarındaki sınırları tanımlamak suretiyle grupların kendi kimliklerini kurdukları ve kendilerini buna göre yapılandırdıkları bir toplumsal durumu tanımlar. "Barth'a göre (2001:12) 'etnik gruplar arasında kişisel ve toplumsal alışverişler, iletişim ve bilgi alışverişleri' vardır. Fakat buna rağmen bu gruplar arasında sınırlar da bulunmaktadır. Barth (2001) sınırları belirleyen kültürel unsurların zaman içinde değişebileceğini belirtmekte, grup üyeleriyle grubun dışında kalanlar arasındaki farkların sınırların

sürekliliğiyle kalıcılaştığını ileri sürmektedir. Sonuçta sınırlar, kendilerine özgü kriterlerle tanımlandıklarında süreklilik arz eden gruplarda sürekliliği sağlayan ve koruyan unsurlardır" (Akt. Güler, 2007:36). Yani bir dinsel cemaatin ya da etnik grubun tarihsel sürekliliğini oluşturabilmesi ancak sınırların korunmasına bağlı olarak mümkün olabilmektedir.

Barth (2001), bir topluluğu etnik kılan şeyin subjektif kriterler olduğunu belirtmektedir. Subjektif kriterler, topluluğun kendisini içeriden nasıl tanımladığı ve dışarıdan nasıl tanımlandığı ile ilgilidir. "Yani bir grubun etnik grup olarak tanımlanabilmesi için hem grubun kendisini hem de diğerleri tarafından aynı şekilde tanımlanması gerekmektedir" (Güler, 2007:28). Bu yaklaşıma göre ırk, dil ve kültür gibi unsurlar "objektif" olarak kabul edilmektedir. Ancak Barth'a (2001:18) göre etnik topluluğun bu objektif kriterler baz alınarak tanımlanmasının, gruplar arası ilişkilerin anlamlandırılmasında ve kültürün etnik gruplar üzerindeki etkisini çözümlemede yanlış sonuçlara yol açabileceğine dikkat çeker.

Bu yaklaşımların üzerine A. Wimmer'in (2013) etnik durumları karşılaştırmalı bir biçimde çözümlemesi konuyla ilgili literatüre büyük bir katkı sağlamıştır. Wimmer (2013) çalışmasını Orta Amerika halkları üzerinde yoğunlaştırmış ve bu çalışmalardan elde ettiği sonuçlarla, etnik durumun farklı toplumsal ve tarihsel bağlamlarda farklı derecelerde ve farklı yollarda şekillendiğini ileri sürmüştür.

Wimmer (2013) ileri sürdüğü görüşleriyle Barth'ın "etnik sınırlar" tezini daha da geliştirmiş ve "etnik sınırlar" meselesini "etnik sınırların inşasının ötesine" taşıyarak dikkatini bu inşanın tarih içinde izlediği yola vermiştir. Wimmer (2013) izlediği bu yöntemle, öncelikle modernist ve post-modernist yazın içinde oldukça ilgi gören "inşacı"lara yönelik eleştirel bir tutum takınmıştır.

Yazara göre (2013:2) inşacılar, "etnik grupların kendilerinden çok, fark söylemini ve tanımlama kategorilerini esas" almışlardır. Bu nedenle bu kesimler, bir etnik topluluğun tarih içinde nasıl oluştuğunu, nasıl çözüldüğünü ve aynı zamanda bu gruplara ait kültürün gündelik hayattaki yansımalarını ihmal etmektedirler. Yine Wimmer'e (2013) göre Primordiyalist ve özcü milliyetçilik kuramcıları da "etnik grupları" ya da "etnik kimlikleri tek tipleştirici bir model üzerinden kurduklarından eleştirilmelidirler.

Wimmer'e göre (2013), "Primordiyalist ve özcü milliyetçilik kuramcılarının temel yanılgısı, modernite-öncesi etnik varlığı, 'millet'in varlığının kanıtı ve bunu ulus-devletlerin kurulmasında temel referans saymalarıdır. Oysa ulus-devlet aklı, kendi öznesi saydığı 'millet'i modernite öncesinde ararken sadece bir nominalizme düşer veya bu bağlantıyı kurmak için pek çok tahrifata, yakıştırmaya, uydurmaya ve tarih içinde yeniden yaratmaya yönelir" (Akt. Aydın, 2015: 14).

Wimmer'in bu " özcü" ve "inşacı" yaklaşımlara yönelik eleştirileri perspektifinde, etnik grupların etnik kimliğe nasıl dönüştükleri sorusunu yanıtlarken bir "orta yol" yaklaşımı geliştirdiği söylenebilir. Yani Wimmer'in çabaları, "etnik kurulumun inşa edilmiş sınırlar üzerinden okunması yanında, tarih içindeki karşılaşmalara ve özel durumlara bağlı şekillenişini de izlememize hizmet eden yeni bir kuramsal katkı" (Aydın, 2015: 13) biçiminde belirmektedir.

Wimmer etnik grupların etnik kimlik olarak billurlaşmasını çözümlerken, bu grupların sürekliliğini ve yenilenmesini sağlayan unsurları özcü olmayan bir biçimde -yani bir tarihsel köken arama çabası içine girmeden- analiz etmeye çalışmakta, bu çabasıyla da etnisiteyi tıpkı ulus devlet gibi modern bir icat ve tasarım olarak kurgulayan inşacı metodlardan da uzak durmaktadır. Yine Wimmer'e göre, "ulus-devlet bir aygıt olarak moderndir; ancak etnik grupların modernitenin altında şekillenmesi ne kadar gerçekse, onların bazılarının modernite-öncesindeki tarihsel koşulların ürünü olmaları da bir o kadar gerçektir." (Akt.Aydın, 2015: 13-14)

Wimmer, "etnik grupların tarih içindeki oluşumu ve bozulumu, kendi içinden başka etnik gruplar çıkarması, bu bağlamda bölünmesi veya kapsayıcı hale gelmesi, etnik bir bağlamı olmayan kümeleşmelerin tarihsel koşullar içinde etnikleşmesi veya bir etnik varlığın dini ya da kültürel kimi özellikleri temel tutunum kaynağı haline getirmesi gibi dinamikleri" (Aydın, 2015:13) analiz ederken özcülükten ayrılmakta, bunların bir icat ya da bir tasarım olmadıklarını söylerken de inşacılara karşı çıkmaktadır.

Bugün "dışarıdan" ve "içeriden" bir adlandırmayla kendilerini "Alevî Kürt" olarak tanımlayan kesimlerin tarihte bu adla ve bu etno-dinsel kimlikle yer almadıkları bilinen bir gerçekliktir. Geçmişte bu kesimler kendilerini daha çok köy, bölge, soy, sülale[13],

[13] Alevî Kürtler, geçmişte kendilerini tanımlamak üzere "ezbet"lerini yani sülalelerini "Xelegurianlıyım,

bağlı oldukları aşiret[14], ve bağlı oldukları "ocak"larla[15] tanımlamışlardır. Alevî Kürtlerin geçmişte (dışarıdan ve içeriden) kendilerini tanımlamak üzere kullandıkları bu soy, aşiret, ocak vb. gibi bağlılıklar, kimliğin sürekliliğini sağlayan ve nihayetinde bugün "Alevî Kürt" olarak billurlaşan etno-dinsel kimliğin inşasını mümkün kılan etnik çekirdek ya da etnik kategorilerdir.

Burada hemen şu soru sorulabilir: Bu etnik çekirdek ya da etnik kategoriler hangi merhalelerden geçerek "Alevî Kürt" kimliğini berraklaştırmıştır? Bu sorunun cevabı Smith ve Gellner'in kuramsal çalışmalarından hareketle kuramını oluşturan Wimmer'in perspektifi izlenerek verilebilir görünmektedir. Bu anlamda Smith, kimliğin billurlaşmasında etnik çekirdeklerce sağlanan sürekliliğe ve yenilenmeye vurgu yaparken, Gellner, kimliğin eski kültürlerin öğelerinden yararlanılarak, onlar kullanılarak, dönüştürülerek ve yeniden kurgulanarak yaratıldığını yani "inşa" edildiğini savunmaktadır. Wimmer ise her iki yaklaşımı eleştirmekle birlikte her iki yaklaşımdan da yararlanmaktadır. Wimmer, Barth'la birlikte etnisite olarak adlandırılan sosyo-politik ve kültürel kategorinin durumsal ve tarihsel karakterine vurgu yapmaktadır. Sonuçta etnik durum, durumsal (contingent) ve değişkendir. Bu tespit, özcü milliyetçi yaklaşımları ve tarih dışı etnitisite inşa kuramlarını eleştirmekle birlikte literatürde geniş kabul gören bir yaklaşım haline gelmiştir.

Bu yaklaşımdan hareketle ben de bu tezde öncelikle bugünkü Alevî Kürt kimliğinin çekirdeğini oluşturan etnik grupların ya da Smith'in tanımlamasıyla "etnik kategorilerin" hangi tarihsel aşamalardan geçerek bu etno-dinsel kimliği oluşturduklarını incelemeye çalışacağım. Bunun için de ilk olarak bu toplulukların oluşumunu, sürekliliğini ve yenilenmesini sağlayan unsurlardan biri olan "topluluğun dinsel hayatında geçirdiği reformlar"ın incelenmesi gerekmektedir.

Kekyanlıyım, Aliyanlıyım," vb. biçiminde ifade etmektedirler.

[14] Alevî Kürtlerde bir aşirete bağlılık; "Abdalanlıyım, Demenanlıyım, Hormekliyim, vb." biçiminde ifade edilmektedir.

[15] Alevîlerin nesiller boyu aktarılarak devam eden kutsal soylarına "ocak" adı verilmektedir. Bu ocaklara mensup kişilere yani ocakzadelere , "dede" ya da "Pir" denir. Dede ya da Pirlerin soyları Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Hz. Muhammed'in kızı Fatma'ya dayandırılmaktadır. Bu soy Hz. Ali ve Hz. Fatma'nın çocukları Hasan ve Hüseyin'den yürümektedir. Alevîlikte Hasan'ın soyundan gelenler için "Şerif", Hz. Hüseyin'in soyundan gelenler için "Seyit" unvanları kullanılmaktadır. Alevîlikte Hüseyin'e, Hüseyin'in Emevi Halifesi Muaviye oğlu Yezid tarafından Kerbela'da katledilmesi nedeniyle ihtiram büyüktür. Alevîlikte kutsal kabul edilen soylar yani ocakzadeler Hüseyin'in soy silsilesi üzerinden "seyit" kabul edilir ve bu soy Hz. Muhammed'e kadar çıkar.

Bu madde Alevî Kürtler açısından incelendiğinde ortaya şöyle sonuçlar çıkmaktadır: Bugünkü Alevî Kürt kimliğini oluşturan kesimlerin, Anadolu, Güney Kafkasya, Mezopotamya, Kürdistan bölgelerinin 7-13. Yüzyıllar arasında İslâmlaşmasıyla, bugünkü Irak ve İran dünyasının ürettiği tasavvuftan etkilenmeleri, kimlikteki yenilenmeyi ve sürekliliği sağlayan dinsel reformlar unsuruna örnek olarak verilebilir.

Bu kesimlerin, İslâmiyet'ten önce İndo-İrani, Zerdüşti gelenekten beslendikleri, Anadolu'nun inançlarından, Budizm, Maniheizm, Hıristiyanlık gibi dinlerden kalıttıkları öğelerle örülü bir dinleri bulunmaktadır. Bu kesimler İslâm'la ilişkilendiklerinde bu dini olduğu gibi kabul etmemiş, İslâm'la seçici ve kontrollü bir temas kurmuşlardır.[16] Daha çok İslâm'ın tasavvufi yorumunun gelip karışmasıyla sonradan "Alevîlik" adıyla okunacak olan bu dinin[17] oluşması bu toplulukların kimliklerinin devamlılığını sağlayan dinsel bir reformdur.

Kimliğin sürekliliğini ve yenilenmesini sağlayan maddelerden bir diğeri de "devlet kurma ve savaş" olarak belirmektedir. Yine bu anlamda yani bugünkü Alevî Kürt kimliğinin çekirdeğinin kendini yenileme ve sürekliliği anlamında, 16. Yüzyıl önemli bir dönemdir. Bu yüzyılda İran'da Şii Safevi Devleti kurulmuştur. 1514'te Osmanlı Devleti ile Safevi Devleti Çaldıran'da savaşmıştır. Bugün Alevî Kürtlerin merkezi olarak bilinen Dersim, genel olarak 16. Yüzyıl'da meydan gelen Osmanlı-Safevi çekişmeleri ve bu iki devlet arasında 1514'te yapılan Çaldıran Savaşı'ndan etkilenmiştir. Anadolu'da yaşayan Türkmenlerin İran'da 1502 yılında Şah İsmail

---

[16] İslâm'ın 7-13. Yüzyıllar arasında Anadolu, Güney Kafkasya, Mezopotamya gibi bölgelerde nasıl yayıldığı, bu bölgelerde yaşayan yerli halklar olan Kürtler, Ermeniler, Gürcüler ile diğer Kafkaslılar, Rumlar, ayrıca bu bölgelere göçmen olarak giren Araplar, İranlılar sonra da Türkler arasında nereye kadar, nasıl, hangi biçimlerde geliştiği ve yayıldığı konuları üzerinde yoğun şekilde tartışma yürütülen konulardır. Konumuz olan Alevî Kürtlerin de İslâm'la ilişkileri, bu ilişkinin nasıl bir siyasal ve toplumsal ortamın ürünü olduğu hangi tesir ve amillerle şekillendiği bütün boyutlarıyla ortaya konulabilmiş değildir. Bugün bu tartışma ilgili çevrelerce "Alevîlik İslâm İçi midir? Yoksa İslâm dışı mıdır?" başlıklarıyla hararetli bir biçimde yürütülmektedir. Bu tartışmanın Alevî Kürtlerle ilişkisi aşağıda ayrı bir bölümde incelencek olup bir etnik-dinsel kimliğin kendisini nasıl adlandırıyorsa bunun geçerli olacağı kabulünden hareketle şimdilik burada Alevî Kürtlerin İslâm'la kurdukları ilişkiyi "seçici ve kontrollü bir ilişki" olarak tanımlamayı uygun buluyorum. Bu aynı zamanda bir etnik-dinsel grubun, farklı etnik-dinsel topluluklarla (burada İslâmi gruplar) temasında gıdasını tecritlikten değil kültürel, dinsel alışverişten aldığını ve sınırlarını buna göre yeniden kurduğu tezini de doğrulamaktadır.

[17] Alevîliğin inanç sisteminin birçok dinden inanç, kurum, ritüel, vb. gelip karışmasıyla oluşması nedeniyle, bu sistemi tanımlamak üzere "senkretizm" kavramı kullanılmaktadır. Bugün bu kavram etrafında akademide ve farklı çevrelerde yoğun bir tartışma yürütülmektedir. Bu tartışmalara "Alevî Kürtler ve Siyaset İlişkisinin Sorun Alanları" başlığında yer verilecektir.

önderliğinde kurulan Safevi Devleti'ne destek olmaları Osmanlı Padişahı Yavuz Sultan Selim tarafından kıyıma uğratılmalarına neden olmuştur.

Çaldıran Savaşı sırasında Dersim'de Alevî kıyımından daha çok etkilenen, Çemişgezek Beyliği'nin hüküm sürdüğü Batı Dersim Bölgesi olmuştur. Çemişgezek Beyi Hacı Rüstem Bey, savaş sırasında Şah İsmail saflarında yer aldığından, savaş sonrasında Yavuz Sultan Selim tarafından yanındaki kırk adamıyla birlikte idam edilmiştir. Dersim Alevîleri, 16. Yüzyıl'daki Yavuz'un Alevî kıyımından diğer bölgelerdeki Alevîler kadar etkilenmemiş olmakla birlikte Dersim, Yavuz'un kıyımından kaçan Türkmen Alevîleri için bir sığınma yurdu gibi bir işlev görmüştür.

Bu sığınmalar sonucunda Dersim'de Alevî dinsel kimliğin yenilenmesi, etnik kategoriye ait unsurların (soy, boy, aşiret, ocak, hısımlık vb.) sınırlarının yeniden çizilmesi yine yeni gelenlerle, Smith'i haklı çıkarırcasına savaşın iki tarafı yalnız düşman çiftler olarak üretmek dışında, (burada Sünni Osmanlı-Şii Safevi biçiminde) savaşan taraflar arasında birlik, dayanışma duyguları, gelecek nesillere aktarılacak mit ve anı kaynakların üretilmesini, bunlar da etnik ve dinsel bekayı ve yenilenmeyi sağlamıştır.

Yine bu Yüzyıl'da Osmanlı Devleti'nin merkeziyetçi-bürokratik idare ve Sünni İslâm ideolojisi üzerine oturan klasik Osmanlı rejimini kurması, Osmanlı Devlet mekanizmasının aldığı bu şekille imparatorluk genelinde sosyal ve dinsel kurumları da aynı istikamette evrilmeye zorlaması, Alevî Kürt kimliğinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Bu yüzyılda devam eden Şii Safevi-Sünni Osmanlı çekişmesi üzerinden Alevîliğin politik olarak "Şahçı" olarak damgalanması ve "Kızılbaşlık" adı altında şeytanlaştırılması, siyasal ve dinsel olarak "Zındıklık" ve "Mülhidlik" yani "sapkınlık ve dinsizlik"le suçlanmaları[18] Osmanlı'nın adeta bu yüzyıldan sonra bu kesimlere karşı izleyeceği siyasetin temellerini atmıştır.

Günümüzde bu kavram yerini daha çok "Alevî" kavramına bırakmış olsa da "Kızılbaşlık" kavramı "devlete, iktidara siyasal ve dinsel muhalefet" içerikli anlamı nedeniyle Alevî Kürtler tarafından kendilerini tanımlamak üzere sıkça kullanılmış ve

[18] Bu tarz suçlamalar için bkz. Düzdağ, E. (2012). *Şeyhülİslâmı Ebussuud Efendi Fetvaları Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı*. İstanbul: Kapı Yayınları.

kullanılmaya da devam etmektedir. "Kızılbaşlık," Alevî Kürt kimliğinin tarih içindeki yolculuğunu izlemek açısından son derece önemli bir kavramdır.

Örgütlü din, etnik grupların etnik kimliğe dönüşümünde ve billurlaşmasında son derece önemli bir işleve sahiptir. Bu anlamda Alevîlikteki "Dedelik" kurumunun ve bunların bağlı oldukları "Ocak"ların önemi tartışmasızdır. Dedeler ruhani ve toplumsal önderlikleriyle, bağlı oldukları ocaklar ise örgütlenme biçimleriyle[19] inançların, ritüellerin, topluluğa ait sembollerin, bayramların kutlamaların, adetlerin hazinesini koruyan ve yeni nesillere aktaran kurum ve kişiler olmuştur. Bu anlamda işlev gören diğer unsurlar da aşıklar, ozanlar ve müziktir.[20]

Etnik seçilmişliğe dair mitler; etnik kendini yenileme tarzlarının ve böylelikle de etnik bekanın yüreğinde yer ettiğinden Alevî Kürt kimliğinin de kurucu unsurlarından birini oluşturmaktır. Alevî Kürtlerin etnik seçilmişlik mitlerine, kendilerini Ehl-i Haq yani "Hakikatın Çocukları", "Ewlad-ı Rae" ya da "Ewlad-ı Haq" yani "yol evlatları", bazen "Yol Uşakları" olarak tanımlamaları örnek verilebilir. Bu mitler özellikle 1980'lerden sonra kimliğin inşasına yönelik dolaşıma girmişlerdir.

Buraya kadar anlatılanlar 20. Yüzyıl'a kadar Alevî Kürt etnik çekirdeğinin ve etnik gruplarının tarihsel olarak nasıl şekillendiğine ilişkindir. Bu etnik kategoriler bugün "Alevî Kürt" kimliğinde birleşmektedirler. Temelleri ya da çekirdeği tarihsel ve toplumsal gelişmelerde bulunan bu kimliğin 20. Yüzyıl'daki seyri daha çok kimliğin oluşumuyla birlikte, yeniden "inşa"sına dayanmaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla, bu devletin ulusal sınırları içinde kalan tüm etno-dinsel kategorileri ya da grupları Türk milliyetçiğinde ve İslâm'ın Sünni mezhebi Hanefiliğe dayandırılarak oluşturulan ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nca temsil olunan Resmî İslâm'da yok sayması bu kimliğin oluşmasında temel etmenlerden biridir.

---

[19] Alevîlik ve Kürtlük yazınında bu ocakların örgütlenme biçimleri günümüzde henüz tam manasıyla çözülememiştir. Fakat bu ocaklar yaşadıkları yerlerde toplumsal bir şebeke oluştururlar. Bu ocaklar adeta bir mahkeme ve istişare ağı da kurarak, en uzaklardaki yerleşim bölgelerini bile düşman bir çevre karşısında dini, yasal ve kültürel bir birlikle donatıp ve topluluğun öznel birlik ve sürekliliğini sağlayıp, tarihi ve dini gelenekleri güvence altına alıp, yeni nesillere aktarırlar.

[20] Müziğin Dersim Alevî Kürt kimliğinin oluşumunda oynadığı role ilişkin bkz. Şimşek B. "Dersim ve Egemen Direniş Mekanı Olarak Müzik" içinde Aslan, Ş. (der.). *Herkesin Bildiği Sır: Dersim.* İstanbul: İletişim Yayınları, s. 175-197 ve Aslan, M. (2010). "Müzik ve Kültürel Kökler Bağlamında Dersim Müziği" içinde Aslan, Ş. (der.). *Herkesin Bildiği Sır: Dersim.* İstanbul: İletişim Yayınları, s. 197-221.

Koçgiri ve Şeyh Said İsyanları, Dersim Harekatı ve Katliamı, 1961 Darbesi sonrasında 485 civarında Kürt aşiret önderinin Sivas'a sürgüne gönderilmesi,[21] 12 Eylül 1980 öncesi Malatya, Maraş ve Sivas'ta ağırlıklı olarak Alevî Kürtlerin yaşadığı yerlerde yapılan katliamlar, 1993 Sivas-Madımak Katliamı ve 1996 yılında Gazi ve Ümraniye'de yaşanan olaylar Alevî Kürt kimliğinin belirginleşmesinde oldukça önemli rol oynayan tarihsel olaylardır.

Bunların arasında Şeyh Said İsyanı Sünni Zaza Kürtlerin merkezinde olduğu ve Alevî Kürtlerin katılım göstermediği bir isyan olmasına rağmen Alevî Kürtlerin Sünni Kürtlere karşı etnik sınırlarını çizdiği önemli bir örnektir. Şeyh Said İsyanıyla Alevî Kürtler ve Sünni Kürtler arasında dinsel sınırlar çizilmekte ve bu sınırlarla grupların sürekliliği, kalıcılığı sağlanmaktadır. Ancak bu sınırlar zaman içerisinde değişebilir. Bu sınırların muğlâklaşmaya başladığı dönem ise 1980 sonrasındaki gelişmelerle ilgilidir.

1980 sonrası dönemde ise Alevî Kürt kimliğinin inşasında temel faktör merkezinde PKK'nin yer aldığı Kürt siyasal hareketi olmuştur. Kürt siyasal hareketi kendisini siyasal ve toplumsal olarak inşa sürecinde "Demirci Kawa" ve "Newroz" mitlerini etkin ve yoğun bir şekilde dolaşıma sokarken, Alevî Kürtler ise bunu "Seyit Rıza", "Alişer ve Zarife" kişilikleri ve "Dersim" üzerinden yapmıştır.

Dersim, Alevî Kürtlerin kolektif belleğinde artık bir yer ismi olmaktan çıkarak bir "mağduriyet" ve aynı zamanda bir "direniş ve isyan" sembolü haline gelmiştir. "Dersim" Türkiye sol literatüründe de bir direniş ve isyan sembolü olarak sıkça kullanılmaktadır. Bu, Alevî Kürtler ile "sol"un buluşmasına ve Alevî Kürt kimliğinin "sol/sosyalist" olarak kurulmasını sağlayan etmenlerden birini oluşturmaktadır. Bu kimliğin sol/sosyalist kimlikle inşasına neden olan diğer bir faktör de 1960-1980 arasında dünyada ve Türkiye'de yükselen sınıf eksenli politikalardır.

Bütün bu teorik tartışmalar doğrultusunda bu tezin birinci bölümünde bugün "Alevî Kürt" olarak beliren etno-dinsel kimliğin billurlaşmasının tarih içindeki karşılaşmalara,

---

[21] 1961 darbesinden sonra Sivas'a sürgüne gönderilen 485 Kürt arasında Alevî Kürt ocak ve aşiret önderleri de bulunmaktadır. Bugün "Alevîliğin özü İslâmdır, gerçek İslâm Alevîliktir" söylemleriyle ön plana çıkan Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı'nın (CEM) kurucusu ve başkanı Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın babası Hüseyin Doğan bu sürgüne gönderilenler arasındadır. Hüseyin Doğan, Alevî Kürtlerde "Mürşid Ocağı" olarak bilinen ve ocaklar hiyerarşisinin en tepesinde bulunan "Ağuçan Ocağı"nın Malatya kolunun dedesidir. Bu Ocağın Malatya kolu kendisini Kürt olarak tanımlamamaktadır.

gelişmelere ve özel durumlara bağlı şekillenişi izlenmeye çalışılmaktadır. Bu tarihsel seyri izlemek üzere de bu bölümde Alevî Kürt etno-dinsel kimliğin bileşenlerini oluşturan Kürtler ve Alevîler ayrı başlıklar altında incelenmeye çalışılmaktadır. Tezin birinci bölümünün ilk başlığını oluşturan Kürtler kısmında Kürtlerin kökeni, Kürtlerin coğrafyası, Kürtlerde dil sorunu, Kürtlerde dinsel yapı, Müslümanlar, Yezidi ya da Ezidiler, Ehl-i Haklar, Alevî Kürtler konuları işlenmektedir.

Tezin birinci bölümünün ikinci başlığında ise Alevîler; kavram, kimlik, geleneksel Alevîlik, geleneksel Alevîlik formlarını bozan, geleneksel Alevîliğin çözülmesine ve Alevîliğin yeniden inşasına neden olan Cumhuriyet, kentleşme olguları üzerinde durulmaktadır. Bu konular işlenirken özcülerin savunduğu türden bir tarihsel köken arama çabasından uzak, tam da Wimmer'in vurguladığı türden olmak üzere, Alevî Kürt etno-dinsel kimliği oluşturan grupların tarih içindeki oluşumu ve bozulumu görünür kılınmaya çalışılmaktadır.

Bu minvalden olmak üzere tarihi Kürt coğrafyasında yaşayan Kürtlerin, İslâm'la karşılaşmadan evvel İndo-İrani, pagan, Hıristiyan inançlarına mensup oldukları, bu bölgelerin İslâm'ı kendi dinsel ve toplumsal yaşamlarına göre kabul etmeleri ve İslâm sonrasında kendi içinden başka etnik gruplar çıkarması, etnik grupların bu bağlamda bölünmesi veya kapsayıcı hale gelmesi, etnik bir bağlamı olmayan unsurların etnikleşmesi veya bir etnik grubun dini, siyasi ya da kültürel bazı özellikleri ön plana çıkarması konuları tezde, Kürtlerde Dinsel Yapı, Müslümanlar, Yezidi/Ezidiler, Ehl-i Haklar başlıklarında incelenmektedir.

Tezin ikinci bölümünde genel olarak Alevî Kürt kimliğinin "inşa" süreci konusu işlenmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda, Alevî Kürtlüğün "keşfi" bu keşifle birlikte Alevî Kürtlüğe "köken" arayışı ve bu arayış temelinde, Alevî Kürtlüğün politik ve ideolojik olarak nasıl "inşa" edildiği ve bu "inşa" ile Alevî Kürtlere ilişkin nasıl bir tarih yazıldığı konuları üzerinde durulmaktadır. Alevî Kürtler, ilk olarak 19. Yüzyıl misyoner-araştırmacı-gezginlerce keşfedilmiş, bu keşifle birlikte Alevî Kürtlerin köken olarak Hıristiyan oldukları ve bu köklerini unuttukları ya da Hıristiyanlaştırılmak için son derece uygun topluluklar olduklarına dair raporlar hazırlanmıştır. Alevî Kürtlere Hıristiyan bir köken arayışı beraberinde politik ve ideolojik bir tarih yazımını da getirmiştir.

20. Yüzyıl'ın başlarında Alevî Kürtlere bir "Türk" köken arama çabaları Osmanlı'nın son dönemlerinde başlamış Cumhuriyet dönemiyle de sürdürülmüş resmî devlet politikasıdır. Alevî Kürtlere bir "Türk" köken arama çabası, Alevî Kürtleri ya yok

saymakta ya da bu kimliği Orta Asya Türk tarihine bağlamaktadır. Tarihin son derece çarpıtılmış, tahrif edilmiş, yok sayılmış bir yazımını da doğuran bu çaba, Alevî Kürtlüğün resmî olarak yeniden inşası bağlamında tezin ikinci bölümünde, "Varlık, Yokluk veya Türklük Sorunu" alt başlığında ele alınmaktadır.

Tezin bu bölümünde "İslâm İçilik-İslâm Dışılık Tartışması Bağlamında Alevî Kürtler" alt başlığında ise hâlihazırda ilgili tarafların konuyla ilgili yürüttüğü tartışmalara yer verilmektedir. Bununla birlikte bu başlık ve bu tartışmalar, bir etnik grubun ya da etnik kimliğin diğer kimliklerle "seçici ve kontrollü bir temas" kurduklarını göstermesi bakımından anlamlıdır. Bu bağlamda Alevî Kürt etnik kimliğini oluşturan gruplar, İslâm'la böyle bir ilişki kurmakla birlikte, bu ilişkinin "geçici bir ödünç alış" biçiminde gerçekleşebileceğini göstermesi bakımından da dikkat çekicidir. Bu tartışma aynı zamanda bir etnik varlığın dini ya da kültürel kimi özellikleri temel tutunum kaynağı (burada İslâm) haline getirdiğini göstermek bakımından da önem arz etmektedir. Nihayetinde bu tartışma Alevî Kürt kimliğini oluşturan unsurlar arasında bir ayrışmaya bu da kimliğin kendi içinden başka etnik grupların çıkmasına neden olabilir.

Tezin ikinci bölümünde yer alan "Alevîliğe Etnik Köken Arayışında Horasan Sorunu" alt başlığı, Alevî Kürt kimliğinin inşasında oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Alevîliğe etnik köken arayışında Horasan sorunu asıl olarak Alevî Kürtlüğe "Türk" köken arayışıyla yakından bağlantılıdır. Alevî Kürtlerin Türk kökenli oldukları ve Orta Asya'dan Horasan üzerinden Anadolu'ya girdikleri, Hacı Bektaş Veli'nin Horasan Yeseviliği üzerinden Türklüğe bağlanma çabaları, vb. olgularla özcü Türkçü milliyetçi ideolojiler oluşturulmuştur. Bu ideolojinin bir politika olarak dayatılması, Alevî Kürtler arasında "Horasan'dan geldik, biz Türküz" ya da sadece "Alevîyiz" denilerek Alevîliğin adeta bir ırkın adı olarak kullanılması olarak belirmektedir. Burada asıl sorunlardan biri Horasan'ın özcü milliyetçi yaklaşımlarda adeta bir "Türk Yurdu" olarak gösterilmesidir. Diğer bir sorun ise 1980'li yılların ortalarından itibaren PKK ile birlikte yükselen Kürt siyasal mücadelesiyle Kürtlüğün ön plana çıkarılması ve Alevî Kürt kimliğini oluşturan unsurların "Horasan" vurgusunun "Ebu'l Vefa, Vefailik" üzerinden güneye, "Irak'a" ve "Kürtlüğe" kaydırılmasıdır. Tezin ikinci bölümünün bu alt başlığında bu sorunlar tartışılmakta, Alevî Kürt kimliğinin tarihsel olarak karşılaşmalara ve özel durumlara, siyasal gelişmelere bağlı şekillenişinin izleri sürülmeye çalışılmaktadır.

Tezin üçüncü bölümünde ise Alevî Kürtlerin Selçuklu, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde siyasal iktidarlarla ilişkileri incelenmeye çalışılmıştır. Bu ilişkilerin ve bu ilişkilerin tarihsel anlatımlarının kimliğin oluşumu ve inşasında oynadığı role bu bölümde yer verilmiştir. Bu bölümde yer alan Koçgiri İsyanı, Alevî Kürt kimliğinin kuruluşunda özellikle "Kürt" vurgusuyla öne çıkmaktadır. Yine Şeyh Said İsyanı, Alevî Kürtlerle Sünni Kürtler arasında etnik-dinsel sınırların yeniden çizilmesiyle ön plana çıkmaktadır. Bu iki kesim arasında tarihsel olarak çizilmiş sınırlar bulunmaktadır. Fakat bu sınırlar süreklilik arz etmeyebilir. Farklı etnik kimlikleri, dinsel grupları, birbirinden ayıran bu "sınır" ve bu sınırla beliren kimliğin esnek, belirsiz, kapanmaz bir doğası bulunmaktadır. Bu da kimliklerin ilişkiselliğinden kaynaklanmaktadır. 20. Yüzyıl'ın başında Şeyh Said İsyanı'yla Alevî Kürtler ve Sünni Kürtler arasında mitik bir anlatıyla simgeselleşen bu sınır, 1990'lı yıllarla birlikte PKK hareketiyle yeni bir evreye girmiş görünmektedir. Tezin üçüncü ve dördüncü bölümlerinde Alevî Kürt kimliğini berraklaştıracak olan Türkiye Solu ve Kürt Solu ilişkileriyle bu konular tartışılmaya açılmaktadır.

Teze ilişkin olarak özellikle belirtilmesi gereken konu bilimsel kaynak yetersizliği ile ilgilidir. Literatürde Alevîlik ve Kürtlük üzerine kaynak bolluğu bulunmakla birlikte bu kaynakların çoğu politik ve ideolojik yönelimlerle yazıldığından bilimsel nitelik arz etmemektedirler. Ayrıca bu kaynaklarda "Alevî Kürtler"le ilgili bilgilere genellikle satır aralarında ya da kısa bölümlerde yer verilmiştir. Bu nedenle de bu kaynaklardaki bilgilere seçici ve ayıklayıcı bir biçimde yaklaşmak gerekmiştir. Bununla birlikte yazında doğrudan "Alevî Kürtler"le ilgili az sayıda eser bulunmaktadır.

Tarihsel olarak Alevî Kürtler; İran, Irak, Suriye ve Türkiye gibi dört ülkeye yayılmış bir bölgede yaşamıştırlar. Alevî Kürtler üzerine yapılan bir araştırma doğal olarak bu dört ülkeyi de kapsamak durumundadır. Fakat bu araştırma bu tezde teknik, idari ve mali olarak gerçekleşememiş, ancak Türkiye'de yaşayan Alevî Kürtlerle yapılan yüz yüze görüşmelerden elde edilen verilerle sınırlı bir analize gidilmek zorunda kalınmıştır. Bu konu da bu tezin sınırlılığı açısından dikkate alınması gereken bir unsur oluşturmaktadır.

1. BÖLÜM

KÜRTLER VE ALEVİLER: TARİH, KÖKEN, COĞRAFYA

1.1. ALEVİ KÜRTLER VE SİYASET İLİŞKİSİNİN SORUN ALANLARI

Alevî Kürtler ve Siyaset ilişkisinde beliren sorun alanlarından ilki Alevî Kürtlerin "keşfi" ve bu "keşif"le birlikte Alevî Kürtlere bir "köken" arayışında belirmektedir. Alevî Kürtler ve siyaset ilişkisi sorun alanlarından ikincisi, birinciyle ilişkili olarak bu köken arayışından hareketle Alevî Kürtlere ilişkin tarih yazımı ile ilgilidir. Alevî Kürtlere bir köken arayışı ve bu kökenden hareketle Alevî Kürtlüğe ilişkin tarih yazımı politik ve ideolojik olarak belirmektedir.

Alevî Kürtlere ilişkin ilk "keşif" ve "köken" arayışı 19. Yüzyıl'da misyoner-araştırmacı-gezgin raporlarında belirmektedir. 1839 Tanzimat ve 1856 Islahat fermanlarıyla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nda gelişen Batılılaşma hareketleri ve Gayrimüslimlere tanınan birtakım haklar çerçevesinde Batılı Devletlerin Osmanlıdaki Gayrimüslim unsurlar içerisindeki araştırmalarını yoğunlaştırmaları, İmparatorluk topraklarında birçok misyoner, araştırmacı ve gezginin çalışma yürütmesini beraberinde getirmiştir. Daha çok Hıristiyan toplulukların yaşam olanakları ve toplumsal durumları üzerinde araştırma yapan bu kişilerin, çalışma yaptıkları bölgelerde baskın bir şekilde Sünnî Müslüman olarak bildikleri Osmanlı İmparatorluğu'nda, Müslüman olarak bilinen ancak Sünnî İslâm inancıyla bağdaşmayan inanç ve yaşam tarzına sahip Kürt Alevî toplulukları dikkatlerini çekmiş ve hazırladıkları yazı ve raporlara bunları da yansıtmışlardır.

Bunların çalışma yaptıkları bölgeler Gayrimüslim nüfus yanında Kürt Alevîlerin de yoğun olarak yaşadığı Dersim, Harput (Elazığ), Sivas, Malatya, Adıyaman ve Maraş gibi yerlerdir. Batılı misyonerler, resmî görevliler ve araştırmacı-gezginlerin yaptığı çalışmalara örnek olarak; Anglo-Sakson dünyasından J.G.Taylor, L. Molyneux-Seel, M. Sykes, H. H. Riggs, E. W. C. Noel, S. van R. Trowbridge ve 1850'lerden sonra bölgede bulunmuş G.W. Dunmore, H.N. Barnum, Herrick gibi Amerikalı Protestan misyonerler;

Fransızlardan M.F. Grenard, V. Cuinet ve M.F. Gilbert; Almanlardan Dr. O. Blau, F. Von Luschan, D. Butyka, E. Banse ve H. Grothe; Rus P.I. Avyarov ve Ermeni Atrantik'in çalışmaları gösterilebilir

Bu misyonerlerin Alevî Kürtlere ilişkin olarak kendi ülkelerine gönderdikleri raporlarda Alevî Kürtlerin Kürt oluşlarına ilişkin tespitler bulunmakla birlikte bu raporlarda dikkatler daha çok kendilerine Kızılbaş diyen bu insanların dini inançlarına çevrilmiştir. Bu inançlardan hareketle de Alevî Kürtlerin İslâm'ı kabul ederken asıl dinleri olan Hıristiyanlığı bıraktıkları ve geliştirdikleri İslâm altındaki dinle önemli ölçüde Hıristiyanlığın ruhunu barındırdıkları tespitlerini yapmışlardır. 19. Yüzyıl misyoner-araştırmacı-gezginlere göre Kızılbaşların dinsel kökeni Hıristiyanlığa dayanmaktadır ve İslâmla birlikte unuttukları bu kökenler kendilerine yeniden hatırlatılabilir ve bu kesimler yeniden kolayca Hıristiyanlığa kazandırılabilir olarak belirmektedir.

19. Yüzyıl'da ve 20. Yüzyıl'ın başlarında misyonerlerin, gezginlerin ve araştırmacıların Kızılbaş/Alevî Kürtler hakkında yazdıklarının birçoğu alan araştırmalarına dayanmakla ve bu yönüyle bir ilki barındırmakla birlikte, Alevî Kürtlerin kökenini Hıristiyanlığa dayandırmaları, araştırmacıların inceledikleri topluluklara yabancı oluşları, tarihsel olarak yüz yıl ve daha öncesine ait olmaları açılarından değerlendirildiklerinde günümüzdeki Alevî Kürtleri açıklamaları konusundaki yetersizliklerinin kabul edilmesi gerekmektedir. Ayrıca bu çalışmalarda Alevî Kürtlere köken arayışında "Hıristiyanlık" ön plana çıkmakta, Alevî Kürtlerin asıl olarak Hıristiyan oldukları tespitiyle yazılan tarih de politik ve ideolojik olarak belirmektedir. Bu kesimler Alevî Kürtleri Hıristiyanlığa kazandırma gibi politik bir çaba içerisindedirler.

Alevî Kürtlere bir köken arayışında karşılaşılan ikinci yaklaşım ise Alevî Kürtlerin Türk ve Alevîliğin "öz be öz bir Türk inancı olduğu" tezinden hareketle oluşturulmuştur. Bu yaklaşım Alevî Kürtleri "Alevî Kürt" olarak yok saymaktadır. Cumhuriyet döneminde ve özellikle 1990'lı yıllarda yayın düzeyinde M. Eröz (1990) ve O. Türkdoğan'ın (2004) çalışmalarıyla, kurumsal düzeyde üniversitelerin Alevîlik ve Bektaşilik Araştırma Merkezleriyle (Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Merkezi vb.) temsil edilen bu yaklaşımın temelleri İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) döneminde atılmış olup Türkiye Cumhuriyeti'nin de resmî politikası olmuştur.

Türkiye Cumhuriyeti'nin İTC döneminde başlatılan Türk milliyetçiliği ve Türkçülük politikasından devraldığı ve sürdürdüğü bu yaklaşım, İTC döneminde yayın düzeyinde Baha Sait ile başlayan ve F. Köprülü (1976), H.R. Tankut (2000), A. Refik, N. Sevgen (2003b)[1], N.H. Uluğ ve B. Atalay'ın (1991)[2] çalışmalarıyla öne çıkmıştır.

Türk milliyetçiliği merkezli bu yaklaşımda, Alevîlik İslâm içinde görülmekle birlikte Alevîlik bir Türk inancı olarak ele alınmakta, Alevîliğin kökeninde eski Türk dini Şamanizmin yattığını ileri sürülmekte ve Kürt Alevîliği reddedilerek Kürtçe (Kurmanci ve Zazaca) konuşan Alevîlerin Orta Asya'dan veya Horasan'dan gelen Türkler/Türkmenler oldukları, Kürt yoğunluklu bölgelerde yaşadıkları için bunların arasında ana dillerini (Türkçeyi) ve özlerini (Türklüklerini) unuttukları iddiaları yer almaktadır. Bu yaklaşımda İslâm'a uygun olmayan inanç ve ritüellerdeki her farklılık Orta Asya Türklerinin inancı olarak kabul edilen Şamanizme bağlanarak Alevîliğin "Türklüğü" pekiştirilmeye çalışılmıştır.

Alevî Kürtlere bir köken arayışında Türk milliyetçiliği merkezli yaklaşıma karşı bir tepki olarak 1980'li yılların ortalarından itibaren Kürt Alevîliğini merkeze alan, hatta bunu biraz daha ilerleterek Alevîliğin bir Kürt inanışı olduğuna kadar götüren iddiaları içeren çalışmalar ortaya konmuştur. Alevîliğe Şamanizmden hareketle Türk kökeni dayatan anlayışa karşı bir tepki olarak doğan bu anlayış yer yer milliyetçi tarih yazımına benzer ancak Kürt versiyonlu anlayışlar ve yayınlar yapılmasına neden olmuştur. Bu türden yayınlara ilk olarak C. Bender (1993), E. Xemgin (1998), M. Bayrak'ın (1997) yayınları örnek verilebilir.

Bender (1993) çalışmasında, Bektaşilik ve Alevîliğin Orta Asya'ya ve Şamanizme bağlanıp Türkleştirilmesine karşı çıkmakta hatta Şaman inancının da bir Türk dini

---

[1] 1920 ve1930'lu yıllarda asker olarak bulunduğu Dersim bölgesini, coğrafya, tarih, hukuk, folklor, ve teogoni açısından inceleyen N. Sevgen, "Aziz üstadım ve dostum" (2003b:160) olarak nitelendirdiği H. R. Tankut'un çizgisinde bölgeyi, tarih, hukuk, inanç, folklor, dil düzeyinde Orta Asya'ya bağlamakta ve Dersim'de yaşayanları garbe göç eden Türk zümreleri olarak tanımlamaktadır. Bkz. Sevgen, 2003b. Yazar ve kitabı, 1970'lerde Harp Akademisinde "Doğu'da Kürt Sorunu" ile ilgili konferansta Kürtler konusunda "Türk görüşünü dile getiren ve daha ilmi ve ciddi olduğuna inanılan" olarak da ünlenmiştir. Sevgen'in kitabı, Zazalar üzerinden Sümerleri, Hunlar'ı, Cengiz Han'ı Türk (2003b:157) göstermesi ve Güneş-Dil Teorisine (2003b:195, 31) yer vermesi açısından da dikkat çekicidir.

[2] Bkz Atalay, 1991:43-48. Kitabın "Türkçe Baskıya Sunu" yazısında C. Şener, 1. T.B.M.M'de Aksaray milletvekilliği ve aynı dönemde Milli Eğitimcilikte yapmış olan Atalay'ın kitabının ilk yayın tarihini Eski Türkçe olarak 1924 olarak vermekte ve Cumhuriyet döneminde yayınlanmış Alevîlik-Bektaşilikle ilgili en eski araştırma olarak takdim etmektedir (Atalay,1991:7-8).

olduğu savını reddetmektedir. Bender'e göre Alevîliğin inanç sistemi Zerdüşt ve Mazdekist bir karakter taşımaktadır. Xemgin'e göre ise Alevîliğin kökeni Mazda ve Zerdüştlüğe dayanmaktadır. Kürt Alevîliği üzerine çok sayıda yayınıyla tanınan M. Bayrak ise Kızılbaş/Alevî Kürtlerin din ve inanç kuralları ve kökleriyle Zerdüştlüğe ve onun varyantlarına dayandığını ileri sürmektedir. Bu eserler, konuyla ilgili ilk olmalarının önemlerinin yanı sıra, tespitlerindeki bazı doğrulara rağmen, Alevî-Bektaşi tarihini tamamen Kürtlüğe bağlama yönündeki neredeyse Türk milliyetçi köken arayışına benzer bir tarih yazımına gittiklerinden sorun oluşturmaktadırlar.

Alevî Kürtlerin kimlik bileşenlerinden Alevîlikten hareketle Alevî Kürtlere bir köken arayışı ve bu köken arayışından hareketle Alevî Kürtlerle ilgili politik ve ideolojik özcü milliyetçi tarih yazımı temelini, Alevîliğin inanç sisteminin özelliklerine dayandırmaktadır.

Alevîliğin inanç yapısının senkretik olduğu konusunda, Alevîlik üzerine yazılan kaynaklar mutabıktır. "Yunanca sugkretismos sözcüğünden Fransızca'ya syncretisme olarak geçen senkretizm; açık seçik tasarlanmadıkları halde, sanki birbirleriyle bağdaşıyormuş gibi görünen düşünceleri ve savları bir araya getiren öğreti" anlamına gelmektedir. (Korkmaz, 2003:379) Kavram önceleri Ortodoks bir din içine eklemlenmiş olan Ortodoks olmayan öğeleri vurgulamak için kullanılmıştır. Günümüzde senkretizm, farklı dinlerin çeşitli öğelerinin bir araya gelip kaynaşarak oluşturduğu dini yapıları kastetmek için kullanılır. Nitekim I.Melikoff (1994:112) da kavramı "dinler karışması, inançlar mozaiği olarak kullanmaktadır" Alevîliğin bir dinler ve inançlar karışımı olduğuna ilişkin R.Çamuroğlu (1990) ve A. Yalçınkaya (1996:23-31) da bilgi vermektedir.

Bu senkretizmi oluşturan unsurlar ise Türklerin Orta Asya dinleri olarak kabul edilen Şamanizm, Türklerin Çinlilerle yakın ilişkiler kurmaları dolayısıyla etkilendikleri, bugün dahi etkisini gösteren ve "ruhun sürekli dolaşımı, ruh göçü" (Korkmaz, 2003:433) anlamına gelen tenasüh inancını barındıran Budizm, ana düşüncesi iyilik ile kötülük arasındaki karşıtlığın bertaraf edilmesi demek olan Maniheizm, eski İran dini Zerdüştlük, İslâm, Anadolu'nun yerli inançları, Hıristiyanlık, Alevîliğin inanç yapısını "eklektik" ve karışımlar dini olarak belirmesine neden olmaktadır. Ocak (2005:222-223) bunu şöyle açıklar: "Alevîlik ve Bektaşîliği doğuran Türk heterodoksisi, gerçekten de

Orta Asya'daki eski Türk inanışlarıyla başladı. Şamanizm ve Budizm ile mistik bir niteliğe büründü. Zerdüştlük ve Maniheizm ile beslendi. Yesevîlik ile İslâm'ın ve İslâm sûfiliğinin damgasını yedi. Buna Horasan Melâmetîliğinin Kalenderâne tavrı eklendi. Böylece Anadolu'ya gelindi. Neo-Platonizm'in, eski Payen ve Hıristiyanlık dönemi yerel kültürlerinin belli unsurlarıyla tanıştı. 15. Yüzyıl'da İran Hurufiliğinin, 16. Yüzyıl başında Safevi Şiîliğinin motifleriyle bildiğimiz çehresini kazandı." Melikoff (1994:129), Alevîliğin temel dinsel ve ahlaki ilkesi olarak kabul edilen "eline, diline, beline sahip olmak"ın Mani dini kaynaklı olduğunu yazmaktadır.

Senkretizm konusunda Karakaya-Stump'ın şu uyarısına da değinmek yerinde olacaktır:

> "Senkretizm teriminin Alevî-Bektaşi çalışmalarında kullanımını sorunlu kılan husus yüklenen anlamın menfiliği veya müspetliğinden ziyade kavram olarak açıklayıcı gücü olup olmadığı ile ilgilidir. Bu noktada göz önüne alınması gereken, modern tarihçilik açısından aslında tüm inanç sistemlerinin kendinden önce gelenler üzerine inşa edilmiş ve bunlarla iç içe geçmiş olduğu, dolayısıyla bu manada ve son kertede hepsinin 'senkretik' yapılar içerdiği gerçeğidir. Tarihsel süreçte inanç sistemleri arasındaki akışkanlığın ve geçirgenliğin kavramsallaştırılmasında faydalı olabilecek senkretizm olgusunun, belli inanç sistemlerinin ayırt edici özelliği gibi sunulması, zımnen de olsa bazı inançların diğerlerinden daha saf olduğu yönünde inançsal yargı içeren bir önermeyi beraberinde getirdiğinden, sorunludur." (2015:7)

Karakaya-Stump senkretizm konusunda olduğu gibi, Alevîliğin heterodoksi kavramıyla açıklanmasının da kavramın dışlayıcı anlamı nedeniyle sorunlu olduğunu belirtir. Alevîlik-Bektaşilik çalışmalarında Ortodoksi-heterodoksi karşıtlığı yerine, müteşerri veya şeriat-merkezli İslâm ile mistik/batıni İslâm farklılaşması üzerinden düşünmenin daha anlamlı olacağını belirtir (2015:8-9).

Alevîliğin inanç sistemini açıklamaya yönelik olarak kullanılan "senkretizm" kavramının siyasal kullanımı da sorunludur. Bu ideolojik ve politik olarak belirmektedir. Şöyle ki: Kavram ortodoksiyi doğruluk ve biriciklik üzerinden okuyanlar için örneğin Ocak (2005) ve kimi ilahiyatçı çevrelerde, Alevîliği saf olmayan, alçaltıcı, küçültücü bir içerikle kullanılmaktadır. Bu durum Alevîliği tanımlamak üzere kullanılan heterodoksi için de geçerlidir.

Melikoff'un örf-dışılık olarak kullandığı kavram da yine aynı çevrelerce aynı biçimlerde okunmakta ve kullanılmaktadır. İlk bakışta Sünnîliğin kendini tek başına ve biricik İslâm ve din olarak kurma anlayışına karşılık olumlu görünen bu yaklaşımlar içerdikleri aşırı tarihselci yaklaşım ve Alevîliğin siyasetle kurduğu ilişki göz önünde bulundurulduğunda tartışmalı görünmektedir. Senkretizm ve heterodoksi kavramları, Ayhan Yalçınkaya'nın[3] da belirttiği üzere "Oysa, ortodoksi eğer dinsel bir doğruluk ve biriciklik iddiasıyla malül siyasal bir "şebekenin" hâkimiyetini, bu şebekenin ele geçirdiği ve inşa ettiği dinselliğin hâkimiyetini ifade ediyorsa, heterodoksi de dar anlamda dinsel bir sapma olmaktan çıkar, apaçık politik bir itiraza, bu politik itirazın dinine ya da tersinden, bu dinin politik itirazına dönüşür."

Yalçınkaya'nın yaptığı tespit doğrultusunda bu tezde de bu kavramlar kullanılacaktır. Fakat ortodoksiyle heterodoksi arasındaki saflık anlamıyla değil, ortodoksinin kurduğu tek doğru din ve bunun siyasetteki yansımalarına ilişkin itirazla kullanılacaktır. Yani kavram bu tezde siyasal içeriğiyle –siyasal itiraz anlamıyla- yer alacaktır.

Benzer bir durum senkretizm kavramı için de geçerlidir. Tüm dinlerin senkretik olduğu iddiası doğrudur. Genellikle Alevîliğin inançlarının senkretik olarak okunması ve bunun **tarihsel birikimcilik** olarak adlandırılması, Alevîliğin politik birikimciliğinin göz ardı edilmesine neden olmakta, Alevîlikteki senkretizmi fazlasıyla tarihselleştirmektedir. Yalçınkaya'nın[4] da işaret ettiği üzere "Alevî topluluklarda karşımıza çıkan senkretik vasıf tarihsel bir birikimciliği ve mirasçılığı değil, yöntemsel bir birikimciliği (ya da birikimci bir yöntemselliği)" ifade etmektedir.

Bu yöntemsel vasıf da Alevîliğin siyasetle, iktidarla kurduğu ilişkilerin göz önünde bulundurulmasını ve Alevîlikteki senkretizmin özellikleriyle düşünülmesini gerekli kılmaktadır. Nihayetinde Alevîlik bir dindir ve bu dinin inanç dizgesi diğer tüm dinlerde –Musevilik, Hıristiyanlık, İslâm-olduğu gibi diğer dinlerden ve inançlardan etkilenmiş, eklektik bir sistem oluşturmuştur. Alevîliğin yalnızca inanç yapısından hareketle, Alevîliği ortodoksi karşısında senkretizm ve heterodoksi kavramlarını kullanmayı dışlayarak bir temize çıkarma girişimi, Alevîliğin tarihsel siyasal birikimini göz ardı etmek anlamına gelmektedir.

---

[3] Yalçınkaya, A., "Alevîlik ve Sol", http://alevîhaberajansi.com/?p=1249, E.T. 03/02/2016

[4] Bkz. Yalçınkaya, A. "Alevîlik ve Sol", http://alevîhaberajansi.com/?p=1249, E.T. 03/02/2016

1.2. KÜRTLER

Günümüzde Türkiye, İran, Irak ve Suriye'de ülkelerinin nüfusunun önemli bir kısmını oluşturan ve birçok araştırmacı tarafından "dünyanın devletsiz en kalabalık halkı" olarak adlandırılan Kürtler de son yüz elli yıllık zaman diliminde, bir etnisiteden ulus olmaya, oradan da devletleşmeye yönelik bir eğilim içerisinde olmuşlardır. Bunu yaparlarken, yaşadıkları ülkelerin baskın millî kimlikleri karşısında ayrı bir etnik kimlik ve buradan hareketle ayrı bir millet olduklarını ispatlama yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda, diğer kimliklerden farklılığı ortaya çıkaracak olan ortak bir tarih, dil, din, ırk, gelenek-görenek gibi aidiyeti ve kimliği oluşturan öğeleri ön plana çıkarmışlar, bunlar üzerine çalışma yürütmüşlerdir. Bunların içerisinde ise ulus olmanın temel koşullarından biri olarak kabul edilen ortak ve eskiye dayanan bir "köken" ve "geçmiş" arayışı ön plana çıkmıştır. Gellner'ci (inşacı) bir yaklaşımla Kürt milliyetçileri bir ulus yaratma projesine girişmişler, Smith'ci (özcü) bir yaklaşımla ise bu ulusun etnik kökenlerini tarih içerisinde arama çalışmasına girmişlerdir.

Milliyetçi hareketler, uluslaşma/devletleşme mücadelesinde, etnik kökenlerinin çok eskilere dayandığı, kadimden beri var oldukları iddiasıyla hareket ederler. Kürtler de bundan azade kalmamış, yaşadıkları coğrafyada kadim çağlardan bu yana varlıklarını sürdürdükleri iddiasını sürekli gündemde tutmuşlardır. Bu nedenle çalışmamızda Kürtlerin bütün tarihini özetlemek yerine uzak geçmişteki kökenlerine dair araştırmaları ve tartışmaları ele alacağız.

1.2.1. Kürtlerin Kökeni

İslâmiyet öncesi ve milattan önceki dönemler bakımından Kürtlerin kökeni ve tarihi, uzun yıllardan bu yana, bu alanda çalışma yürüten araştırmacıların da üzerinde ortak bir kanıya varamadıkları sorunlu bir konudur. Bunun temelinde; konu hakkında belgesel nitelikteki verilerin azlığının yanında, bu yetersiz verilere dayanarak, gerek Kürt cephesinde gerekse Kürt karşıtı cephede, milliyetçi tarih anlayışının yarattığı spekülatif tarih yaklaşımının etkili olduğu söylenebilir. Kürtlerin kökeni ve tarihi konusunda bazı doğulu Kürt, Türk, Arap ve Fars kaynakları dışarıda bırakacak olursak, bu konuda

bugün ulaştığımız bilgiler ağırlıklı olarak Batılı Kürdolog ve Doğubilimci araştırmacıların eserlerine dayanmaktadır.

Kürtlerin kökeni konusunda öncelikle etimolojik açıdan *Kürt* kelimesinin kökenini oluşturması ve coğrafi açıdan bugünkü Kürtlerle hemen hemen aynı bölgelerde yaşayan ve Kürtlerin kökeni konusunda çalışma yapan araştırmacıların üzerinde tartışma yürüttüğü birtakım kavimlerden bahsetmek gerekmektedir.

"Kürt" kelimesinin kökenine yönelik, kendinden sonraki araştırmacıların da referans kaynağı olan, Britanyalı bilim insanı G.R. Driver; 1923 tarihli *The Name Kurd and its Philological Connexions* (Kürt Adı ve Filolojik Bağlantıları)[5] adlı makalesinde antik çağa ait çeşitli kelimeleri inceler ve günümüz "Kürt" terimi ile bu kelimeler arasında filolojik bağlantılar kurmaya çalışır. Driver, Fransız arkeolog ve Sümer ve Akad dilleri üzerine önemli çalışmaları bulunan François Thureau-Dangin'in çalışmalarıyla ortaya çıkardığı M.Ö. 3. binyıla ait bir Sümer kil tabletinde, Van Gölü'nün güneyinde *Kar-da* ya da *Qar-da* diye anılan bir ülke ismi geçtiğini ve bu ülkenin Van Gölü'nün batısındaki dağlarda yaşayan *Qur-ti-e'*lerle (Kur-ti-e) ilişkilendirilen *Su* halkıyla[6] yan yana olduğunu belirtir. Bu tabletlerden bin yıl sonra Asur Kralı I. Tiglat-Pileser, *Kur-ti-e* halkıyla Azu dağlarında savaşa girişmiştir. Driver bu dağların şimdiki Sason dağları olduğunu belirtir (1922:393-400). Sonuçta Driver, bu iki kelimenin Kürt kelimesi ile bağlantılı olduğunu öne sürmüştür.

Driver'ın çalışmalarında da yer bulan ve Kürtlerin tarihi konusunda çalışma yapan çoğu araştırmacının Kürtlerle ilişkilendirdiği kavim ise, Sokrates'in öğrencisi olarak bilinen filozof ve tarihçi Ksenophon'un M.Ö. 401 yılında tamamladığı ünlü düzyazı yapıtı *Anabasis (Onbinlerin Dönüşü)*[7] adlı eserinde zikrettiği *Karduklar*'dır.[8] Ksenophon

---

[5] Driver, G. R. (1923), "The Name Kurd and its Philological Connexions", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (JRAS) No. 3 (Jul., 1923), pp. 393-403, http://www.jstor.org/stable/25210074?seq=1#page_scan_tab_contents, E.T. 23.06.2015.

[6] Minorsky (2008:11), Bitlis Emiri Şerafeddin Han tarafından yazılan Şerefname (1597) adlı eserde Bitlis yöresinde bir "Süy" kalesinden söz edildiğini belirtir.

[7] Bu eser; Pers Kralı Büyük Dareios'un ölümü üzerine oğulları Artakserkses (Ardeşer) ile Kyros arasındaki taht savaşında, Kyros'u desteklemek için gelen yaklaşık 13.000 kişilik Yunanlı paralı askerin, Babil yakınlarında yaşanan savaşta, tarafında oldukları Kyros'un yenik düşmesi sonucunda, Yunan askerlerinin yaşanan bozgun sonrasında orduda yer alan ve Sokrates'in öğrencisi olan Ksenophon'u komutan olarak seçmeleri ile Babil'den Anadolu'yu takip ederek kuzeyde Karadeniz üzerinden Yunanistan'a dönmelerini konu alır. Ksenophon'un Karduklar diye bahsettiği halkın ise bu yolculukta Anadolu'da ve özellikle Toroslarda karşılaştığı halkı tanımlamak için kullandığı söylenir.

eserinde, bugünkü Irak topraklarından, Van Gölü'nün güneyine kadar olan sarp dağlık bölgede *Kardukhialılar'*la karşılaştığını yazar. Eserinde bu bölgede bir hafta süren zorlu dönüş yolundan bahseder ve "Kardukhialılar'ın dağlarda yaşayan savaşçı bir millet olduğunu, Pers Kralına boyun eğmediklerini, sapan ve yaydan başka silah kullanmadıklarını, okçulukta çok başarılı olduklarını" belirtir (Ksenophon, 2010:259-297). Kardukhialılar bu geri dönüş sırasında Yunan askerlerine büyük kayıplar verdirir.

Driver'a göre Ksenophon, *Kardukh* kelimesini muhtemelen Ermenilerden öğrenmiştir. Kelimenin sonuna gelen *kh* ibaresi Ermenicede çoğul ekidir.[9] Yücel, *Kardukh* ve *Kardukhia* kelimelerinin aslının *Kardu* olduğunu, Ermenice çoğul ekinin eklenmesi ve Ksenophon'un bu kelimeye Yunanca çoğul eki olan *oi*'yi de eklemiş olmasıyla bu biçimini aldığını belirtir (Yücel, 2015: 21). *Kardukhia*, Botan (Bohtan, Kentrites) ırmağı ile Van Gölü arasında bulunuyordu. Bundan sonra bu ad, Dicle Irmağının solunda, Cudi Dağının yakınındaki bölgeyi tanımlamak için kullanılmış ve klasik eserlerde *Corduene* veya *Gordyene* olarak zikredilmiştir. Aramiler de bu bölgeye *Beth-Kardu*, bugünkü Cizre'ye de *Kardu Gazarıtası* adını vermişlerdir. Ermeniler *Kordud*, Araplar da *Bakarda (Kardai)* adını kullandılar. Ancak daha sonra bu ad Müslümanlar tarafından kullanılmamış, bunun yerine *Ceziretu İbni Ömer (Cizre)* ile *Bohtan* kelimeleri kullanılmıştır. *Corduene* bölgesinin sınırları da tam olarak bilinmemektedir. Antik dünya hakkındaki coğrafya kitabı ile ünlü Strabon'a[10] göre *Gordyaire* adı Diyarbakır ile Muş'un güneyindeki bölgeyi belirtmek için kullanılırdı (Minorsky, 2008:11-12, Zeki Beg, 2014:59-60). Sonraki yazarlarca da bahsedilen *Corduene* bölgesi, Van Gölü'nün güneyinden itibaren Botan Nehrini içine alacak şekilde Güney Kürdistan topraklarına kadar uzanmakta ve bu bölge Ksenophon'un sözünü ettiği *Kardukhia* coğrafyası ile örtüşmektedir. Strabon, Toros Dağlarının Mezopotamya dağlarına kadar uzandığını ifade ederken başka yazarlarca bu dağların Gordyaena dağları olarak adlandırıldığını belirtir (XI, XII-4). Bu dağlar, Zagros dağlarıyla birleşerek *Babylonia* (Babil) ve *Media* (Med Ülkesi) coğrafyasını birbirinden ayırır. Strabon, *Gordyaena*'yı Fırat Nehrinin sağ tarafında Mezopotamya'nın da bir kısmını

---

[8] Ksenophon'un eserinde *Kardukhialılar* olarak geçer.

[9] Minorsky (2008: 12) ve Nikitine de (2010: 30) aynı görüştedir.

[10] Strabon M.Ö.64/63-M.S.23/21 yıllarında yaşamış Eski Yunanlı coğrafyacı ve tarihçi. On yedi kitaptan oluşan *Geographika* adlı ünlü eserinde. Avrupa'nın büyük bölümü ile Batı Asya ve Afrika'nın Kuzey bölümlerinin coğrafi ve sosyo-ekonomik özelliklerini açıklamaya çalışmıştır.

içine alacak şekilde tarif eder (XI, XIV-8). Bu bilgiler Ksenophon'un *Kardukhia* coğrafyasına dair verdiği bilgilerle örtüşmektedir. Bu bölge, günümüz Kürtlerinin yaşadığı "çekirdek" bölgedir. Bu coğrafya, adını yerleşik halktan almaktaydı ve bu halk bazı şerhler dışarıda kalmak kaydıyla *Kürt* olarak kabul edilir (Yücel, 2015: 20-21).

Minorsky de benzer görüştedir: "Karduklar'ı ister Samiler'e ister yerli halklara bağlayalım, antik Karduchoi topraklarının bugün Kürtlerin asıl yaşam alanlarından biri olduğu kesindir. Bu nedenle Kardukların Kürtlerle aynı olduğu düşünülmüş ve bu görüş 20. Yüzyıl'ın başına kadar tartışmasız kabul görmüştür. Bir adım daha ileriye gidilerek Kürtler doğrudan Khaldoi'ye bağlanmıştır" (2008:13-14).

Kürtlerin köken olarak dayandırıldıkları bir başka kavim ise *Cyrtiiler*'dir (Cyrtiae, Kyrtiae). Bu kavim hakkında yeterli bir tarihi bilgi bulunmamakla birlikte, Cyrtiiler'den ilk olarak Yunan tarihçi Polybios (M.Ö. 200-118) M.Ö. 220'de Seleukoslular Kralı III. Antiokhos'la savaşan Medya valisinin birliklerinde paralı asker olarak savaştıkları yönünde bahseder. Bundan otuz yıl sonra da (M.Ö. 190) Romalı tarihçi Titus-Livius Cyrtiiler'in Küçük Asya'da (Anadolu'da) aynı Antiokhos'un hizmetinde, M.Ö. 171'de ise Bergama Kralının hizmetinde paralı asker olarak savaştıklarını belirtir (Nikitine, 2010: 44-45, Minorsky, 2008:14). Strabon ise Cyrtiiler'den *Medya* (Media), *Atropatenia* (Azerbaycan) dağlarında ve *Persia*'da yaşayan göçebe ve vahşi eşkıyalardan oluşan bir kabile olarak bahseder.[11]

Antik tarihte yaşayan ve Kürtlerle bağlantılı üçüncü bir kavim ise *Khaldiler*'dir (Haldiler, Xaldiler). Asurluların *Urartu* dedikleri ve günümüze de bu isimle taşınan uygarlık, batıda Karasu-Fırat, kuzeyde Kuzey Ermenistan dağları, doğuda İran Azerbaycan'ındaki Savalan Dağları, güneyde ise Zagros Dağları'yla birleşen Doğu Toroslar arasındaki bölgede M.Ö. 9-6. Yüzyıllar arasında hüküm sürmüştür. Başkentleri Tuşpa'dır (Van).

Ksenophon'un Onbinlerin Dönüşü'nde bahsettiği *Karduklar*'ın yaşadıkları coğrafya ve isimsel benzerlik nedeniyle Kürtlerin ataları oldukları tezi uzun süre kabul görmüş ve bugün de tartışılmakta olan bir konudur. Ancak 19. Yüzyıl'ın sonlarında öne sürülen

---

[11] *Encyclopaedia Iranica* Vol. VI, Fasc. 5, p. 515, http://www.İranîcaonline.org/articles/cyrtians-gk E.T. 23.07.2015.

yeni araştırmalar, *Karduk* veya *Kardu* kelimesi ile *Kürt* kelimesi arasında dilbilimsel açıdan bir bağ kurmanın pek de olanaklı olmadığını ortaya koymuştur. Bu konuda Nöldeke, Harmann ve Weissbach gibi Doğubilimciler, *Kurd* ve *Kardu* kelimelerinin eşanlamlı sayılamayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu Doğubilimciler *Karduklar*'ın değil, Polybios'un ve Strabon'un *Kyrtioi* ya da *Cyrtii* diye söz ettikleri, Küçük Medya ve Persis ülkesinde oturan toplulukların Kürtlerin atası olduklarını kabul etmektedirler (Minorsky, 2008:13-14, Nikitine, 2010:29-30). Asya'nın bu kesimi konusunda ünlü bir uzman olan Lehmann-Haupt ise *Karduklar*'ı Kürtlerin değil, Gürcü-Kartvelilerin ataları olarak görmektedir. Rus bilgin Marr ise Kürt olarak kabul ettiği *Karduklar* ile Gürcülerin ataları olan *K'artlar* (Kartveliler) arasında bir köken birliğinin varlığına işaret eder (Nikitine, 2010:31).

Bütün bu "bilimsel karmaşa"dan hareketle Kürtlerin antik çağlardaki kökeni konusunda iki temel görüşten bahsetmek olası görünmektedir: Bunlardan birincisi; Minorsky'nin öne sürdüğü ve ardılları tarafından devam ettirilen, Kürtlerin *Aryan* (Ari, Hint-Avrupalı) olduğunu ve Bohtan (Kentrites) merkezli bugünkü yerleşim yerlerine M.Ö. VII. Yüzyıl'da Urmiye Gölü bölgesinden geldiklerine yönelik savdır. Bu görüşe göre Kürtlerin atası sayılabilecek tarihteki topluluk Medler'dir. Minorsky, dilbilimsel olarak *Karduklar*, *Kyrtiiler* veya *Khaldiler* olarak ses veya sözcük benzeşmesinden kaynaklı Kürtlere köken aramanın tehlikesine dikkat çeker: "İlke olarak, ulusların kökenlerini etimoloji yoluyla kanıtlamak tehlikelidir; etimolojiler tarihi ve coğrafi olgulara dayandırılmalıdır" tespitinden hareketle, geniş alanlara dağılmış bulunan ve bedensel bakımdan büyük farklılıklar gösteren Kürtler için köken arayışının temelinde onların yaşama biçimi ve ondan da önce dilin öncelikli olduğunu savunur. Minorsky'e göre, Kürt dili birçok lehçeye ayrılmasına rağmen, bir süreklilik gösterir ve İranî dillerin kuzeybatı grubuna bağlı bir dildir (Minorsky, 2008:11-17). Nikitine; Minorsky'nin Kürtçe ile Farsça arasındaki bütün ayrılıkların, Kürtçenin bütün lehçelerinde bulunduğunu ve buradan hareketle Kürtçenin temelinde önemli topluluklardan birinin dilinin yattığını, bu topluluğun da *Medler* olduğunu, İran'ın kuzeybatı dil grubundan olan Kürtçenin *Med* etkisi olmaksızın düşünülemeyeceğini, tarihi ve coğrafi olarak, Kürtlerin ancak *Atropatene* denen bugünkü Azerbaycan'ın yerindeki Küçük Medya'dan yayılmaya başlamış olabileceklerinin kabul edilmesi gerektiğini ileri sürdüğünü belirtir (Nikitine, 2010:39-41).

Minorsky, tarihi ve coğrafi olgular göz önüne alındığında, Kürt ulusunun iki soydaş aşiret olan ve birbirine çok yakın *Med* lehçeleri konuşan *Mardlar* ile *Kyrtiiler*'in bileşiminden oluştuğunu ileri sürmüştür. Minorsky, Kürtlerin kendilerine verdikleri *Kurmanc* adının etimolojik kökenini de buna dayandırmaktadır. Köken soneki -*c*'yi atan Minorsky, ilk hece olan *Kur*'un İranlı Kürtler olarak kabul ettiği *Kyrtii*'lerden[12] geldiği, ikinci hece *man*'ı ise Medya ya da onlarla akraba olarak kabul ettiği *Mannalılar/Mardlar* ile ilgili görmektedir (Nikitine, 2010:45-46).

Jafetik[13] okulun temsilcisi olarak kabul edilen Doğubilimci N. J. Marr ise Kürtlerin bugünkü yaşadıkları yerlerde antik çağdan beri yerleşmiş oldukları, buraların yerlisi oldukları ve *Karduklar*, *Khaldlar* (Urartular) ve *Kyrtiiler*le akraba olduklarını ileri sürmüştür. Marr'ın ortaya attığı bu teze göre Kürtler; Küçük Asya'nın dağlık bölgelerinin yerlileridirler ve Kürt dili, dünyanın başka bir yerinde değil, burada oluşmuştur. Marr'a göre Kürtçe Jafetik haliyle, Gürcü ve Khald diline akrabadır. Ancak bu dil sosyo-ekonomik değişime bağlı olarak ve aynı zamanda o dönemde yaşanan yoğun göç sonucu bölgeye gelen uygarlıkların etkisiyle köklü değişimlere uğramış, Jafetik şeklinden Hint-Avrupalı duruma doğru değişim göstermiştir. Marr, Kurmanc terimini ise kimi zaman Ermeni (harmen, kar-menç, kar-menc/kurmanc) terimi ile yakınlaştırır, kimi zaman da onu Kimmerceye benzetir. Bu bilgileri aktaran Nikitine'e göre Minorsky ile Marr'ın, konuya değişik açıdan yaklaşmakla birlikte, hemen hemen benzer sonuçlara varmaları ilgi çekicidir ve ikisi için de, hiç değilse, Kürtlerin etnik oluşumunda Medlerin katkısı kesin görünmektedir (Nikitine, 2010: 47-55).

Daha çağdaş bir Kürdolog olan Martin van Bruinessen ise Medlerin Kürtlerin atası görüşünü kabul etmemektedir. Bruinessen'e göre "her ne kadar Kürt entelektüelleri, halklarının Medlerin soyundan geldiklerini iddia etseler de Medlerin siyasal hâkimiyetleri ile Kürtlerin ilk ortaya çıkışları arasındaki hatırı sayılır boşluğu aşan böylesi bir bağlantıya izin verecek yeterli kanıt yoktur."[14]

---

[12] Minorsky; Hartmann, Nöldeke ve Weissbach'ın araştırmaları sonucunda, Strabon gibi klasik yazarlarca Medya ve Persia'da Cyrtrii (Kurtoioi) olarak varlıkları belirtilen kavmin Kürtler olabileceğinin ileri sürüldüğünü ve bu varsayımın Fars bölgesinde Sasaniler döneminden beri yaşadıkları söylenen birçok Kürt aşiretinin varlığıyla doğrulanmış olduğunu belirtir (Minorsky, 2008:14).

[13] Kafkas dillerini tanımlamak için Marr tarafından öne sürülen bir kavram.

[14] Bruinessen, M.V. "The Ethnic Identity of the Kurds" s.616'dan aktaran Özoğlu (2005:36).

Hazar Denizinin güneyinden M.Ö. 9. Yüzyıl'da İran'ın Batısına doğru yayılan ilk Hint-Avrupalı halk olarak kabul edilen Medler, M.Ö. 612'de Babillerle birleşerek Asur kenti Ninova'yı yıkarak Asur Devletine son vermişler ve Urartuları da egemenlikleri altına alarak İran'ın batı ve kuzeyini de kapsayan geniş bir imparatorluk kurmuşlardır. Kurdukları devletin adı *Media* olarak anılmıştır.[15]

Bu konuda çok yakın bir zamanda kaleme alınan makalesinde Tamari de, Medlerin Kürtlerin ataları olduğu tezine, konu hakkında yeterli miktarda kayıt ve belgenin bulunmayışından hareketle, olumsuz yaklaşır. Bunun yanında sözlü geleneğe ve rivayet yoluyla aktarılan tarihsel bilgilere dayanarak, Kürtlerin kendi soylarını Medlere bağladıklarını ve geçmişten getirdikleri geleneklerinde özenle Medlere dair unsurları sakladıklarını ve bunun dikkate şayan olduğunu, ancak bu çıkarımın hiçbir zaman bilimsel analizleri geri planda bırakmaya bahane olmaması gerektiğini belirtir (Tamari 2015:51).

Günümüz politik Kürt hareketinin çoğu temsilcisi de Minorsky'nin öne sürdüğü "Medlerin Kürtlerin atası olduğu tezi"ni kabul etmiş görünmektedirler.[16] Medlerin Kürtlerin atası olduğu tezinden hareketle bazı araştırmacılar, Speiser'in araştırmasına[17] dayanarak, Medlerden önce Zagroslar, Mezopotamya ve yakın çevresinde yaşayan Lulular (Lulumbular), Gutiler (Cuti, Cudi), Kasailer (Kasiler), Subariler, Hurriler, Mittaniler, Nairiler ve Urartuları da Kürtlerin atası sayma yoluna gitmişlerdir.[18] Ancak bu konuda bilimsel bir veri henüz sunulabilmiş değildir. Bu konudaki iddialar; bugünkü Kürtlerin yaşadığı coğrafyada, antik dönemde bir dönem uygarlık ve devlet kurmuş bütün kavimlerin Kürtlerin atası sayılması, bilimsel verilere dayanmaktan ziyade, Kürtlerin tarihin başlangıcından beri buralarda yerleşik oldukları savını güçlendirme niyetini taşımaktadır. Osmanlı Devletinde subaylık yapmış, sonrasında Irak'ta Bakanlık görevlerinde bulunmuş, kendisi de bir Kürt olan, Kürtlerin tarihi konusunda Kürtçe olarak kaleme aldığı, 1931 ve 1937 yıllarında yayımlanan ve bu özellikleri nedeniyle

---

[15] Medler hakkında kısa ve özlü bir tarih ve Kürtlerle ilişkisi hakkında bkz. Tamari, N. "Medler Kürt Müydü?", Kürt Tarihi, S.16 (Ocak-Şubat 2015), ss.46-51.

[16] Örneğin PKK, Kuzey Irak'taki (Güney Kürdistan) kamp bölgelerini "Medya Savunma Alanları" olarak adlandırmaktadır.

[17] Speiser, E.A. (1930), *Mesopotamian Origins: The Basic Population of the Near East.* Londra: H. Milford.

[18] Zeki Beg, 2014:73-110; Burkay, 2015:61-83; Qasımlo, 2012:54; Lazarev, 2001:9.

konusunda bir ilk olma niteliği gösteren "Kürtler ve Kürdistan Tarihi" adlı çalışmasında Muhammed Emin Zeki Beg'in şu tespiti bu bakımdan dikkate değerdir:

> "M.Ö. 2225 yılında Arap yarımadasından Sami kökenli bir topluluk Akadların ülkesini istila ediyor ve orada ilk devletlerini kuruyorlar. Sırf bu eski kavmin Arap yarımadasından gelmesi ve Sami kökenli olması dolayısıyla Araplar, kendilerinin bu Samilerin soyundan geldiklerini sanıyorlar.
>
> Öte yandan Türklerin çok eski kökenlerini, sırf bazı dil benzerliklerinden dolayı, Çin'in kuzeyinde Orhun Nehrinin sahillerine yerleşen Şang Yung sülalesinden gelen Hunlara (veya Kıınlara) dayandırırlar. Bu durumda, Türk halkının ilk ortaya çıkışının M.Ö. 28. Yüzyıl olması gerekir.
>
> Biz de onların mantığıyla meseleye yaklaşıyor ve diyoruz ki: Kürdistan; insanlığın ikinci anayurdudur. Tarihsel gelişmeler doğrultusunda, topluluklar oradan dünyanın çeşitli bölgelerine dağılmışlardır. Tarihin başlangıcında, burada Zagros Dağları halkları yaşıyordu. Bunlar Lulu, Guti-Cuti, Kasi, Khaldi-Kaldi, Subari-Hurri halklarıydı… Bu halkların tümünün bu günkü Kürt halkının çok eski ataları olduklarını söyleyebiliriz." (2014:73-74).

Kürtlerin kendilerine "kadim" bir "geçmiş/köken" arama çabası, ulus yaratma bağlamlı diğer birçok etkenin yanı sıra, yaşadıkları ülkelerdeki devletleşmiş halkların bu coğrafyaya sonradan geldikleri, buraların aslında kadimden beri kendi yurtları olduğu ve onlar tarafından işgal edildiği tezini güçlendirme amacı taşımaktadır.

Kürtlerin bugün yaşadıkları topraklar, diğer tabiriyle Kürdistan; İskender'in Pers İmparatorluğuna son vermesi ve bu bölgeye bir dönem egemen olan Selefkoslardan sonra, M.Ö. 4. Yüzyıl'dan Arap istilaları ile birlikte İslâm'ın yayıldığı M.S. 7. Yüzyıl'a kadarki yaklaşık bin yıllık bir dönemde, Roma-Bizans ile İran'da kurulan devletler arasında bir savaş alanı olmuştur. Bu dönemde, Kürdistan'ın kuzeyinde bulunan Ermeni krallığının da bu mücadeleye katılmasıyla, Kürdistan coğrafyası bu büyük devletlerin egemenlik ve savaş alanı haline gelmiştir.

Kürtlerle ilgili Arap bölgesinden ilk önemli bilgileri veren Arapça kaynaklar, Mesudi ve İstahri tarafından yazılan eserlerdir (Minorsky, 2008:20). X. Yüzyıl İslâm coğrafyacılarından Mesudi, *Murûcu'z-Zeheb* adlı eserinde Kürtlerin kökenleri üzerine

ihtilaflı birçok rivayet aktarmıştır.[19] Bunlardan birçoğu Kürtlerin Arap soyundan olduğu üzerinde durmaktadır. Mesudi'ye göre "Arap kökenli olan Kürtler" yaşadıkları göç sonucu yerleştikleri dağlık bölgedeki uygarlıkların etkisiyle dillerini değiştirmişlerdir (2004:191-192). Yine aynı dönemde yaşamış Arap coğrafyacı Muhemmed ibn Hevkal de aynı görüştedir (Özoğlu, 2005:38).[20]

Kürt tarihi ve Kürtler üzerine önemli ve incelikli bir eser olarak kabul edilen, tarihte ilk defa bir Kürt tarafından, Bitlis Emiri Şerafeddin Han (Şerefhan Bitlisi) tarafından Farsça[21] kaleme alınan Şerefname'de (1597) Kürtlerin kökeni, tarihi, yaşadıkları coğrafya ve ünlü Kürt hanedanlıklarının durumu anlatılır. Şerefname'de Botan bölgesinden Kürtler için çok önemli bir yer olarak bahsedilir ve Şerefhan'a göre bütün Kürtler Botan'da yaşamış olan *Bacan* ve *Boht* adlı iki kardeşin soyundan gelmişlerdir. Minorsky'e (2008:17) göre "bu isimlerden ilkinin (Bacan), Dicle'nin bir kolu olan Bazn-aw ile bir ilişkisi olabilir. İkinci isim (Boht) ise Heredot'ta adı geçen Pakhttûyke'yi ya da Artakşiri Papakan tarafından öldürülen "ejderha-kral" (Kürt) Haftan-Boht'u hatırlatmaktadır."

Kürtlerin kökenini açıklamak konusunda Şerefhan, Mesudi'nin *Muruc ez-Zeheb* ve Firdevsi'nin *Şehname*'de bahsettiği "Dehhak Efsanesi"ne de başvurur. Özoğlu (2005:43), Şerefhan'ın Mesudi'yi ve Firdevsi'yi okumuş olma ihtimalinin güçlü olduğunu ve bu efsaneyi bunlardan almış olabileceğini belirtir. Özoğlu (2005:43) Şerefhan'ın kaynakları ne olursa olsun, bu hikâyenin daha önceki varlığı ve bunun Kürtlere atfedilmesinin, *Kürt* teriminin Şerefhan'dan altı yüz yıl önce bile etnik bir

---

[19] Bunlardan birisi de kendisinden sonraki birçok yazar tarafından kullanılacak olan ve bugün de Kürtlerin kökenini açıklamak konusunda başvurulan biricik efsane olma özelliğini koruyan "Dehhak Efsanesi"dir (Demirci Kawa Efsanesi). Bu efsaneye göre Arap mı yoksa Fars mı olduğu ihtilaflı olan Dehhak'ın omuzlarından iki yılan çıkar. Bu yılanlar insanların beyinleriyle beslendiği sürece Dehhak'a zarar vermiyordu. Bu yüzden Dehhak Farslardan birçok insanı öldürdü. İnsanlar Efridun'un (Feridun) öncülüğünde birleştiler ve Dehhak'ı hapsettiler. Dahhak'ın insanları öldürüp beyinlerinin yılanlara verdiği dönemde Dehhak'ın veziri bu insanlardan her gün birini kurtarıp dağlara saldı. İşte bu dağlara kaçanlar orada vahşileştiler ve çoğaldılar. Kürtlerin ataları olan bu topluluk daha sonra çeşitli gruplara ayrıldı (Mesudi, 2004:191-192).

[20] Bu dönemdeki Arap coğrafyacılarının Kürtler hakkında yazdıkları konusunda daha geniş bir araştırma için bkz. Biçer, 2014.

[21] Bir Kürt olmasına rağmen Bitlisi'nin eserini Farsça yazması, Kürtçe diye bir dilin var olmadığını savunan kimi Türk milliyetçileri tarafından gerekçe olarak kullanılmıştır. Bitlisi'nin babasının İran Safevi hükümdarlığına sığındığı ve kendisinin de Safevi hükümdarı Şah Tahmasb'ın himayesinde yetiştiği ve Farsçaya hâkimiyetinin buradan geldiği unutulmamalıdır. Bitlisi'den yüz yıl kadar sonra yine bir Kürt olan Ahmede Hani (Xani), ünlü edebi eseri Mem û Zin'i Kürtçe kaleme alacaktır.

nitelendirme olarak var olduğunu ve bu terimin ilk kez Kürt olmayanlar tarafından kolektif bir kimliğe işaret etmek için kullanıldığını göstermesi bakımından önemine dikkat çeker.

Bu bölümde; Kürt kimliğinin oluşumu açısından önemi tartışma götürmez ve tarihte eserlerini Kürtçe kaleme alan ilk edebiyatçılardan olan, 17. Yüzyıl'da yaşamış bir şair ve âlim Ahmede Hani (Ehmedê Xani)'den (1650-1706) bahsetmek yerinde olacaktır. Edebi bir eser olan ve bir aşk hikâyesini anlattığı ünlü eseri *Mem û Zin*'in (1695) önsözünde, gelenekten farklı olarak eserini Farsça değil, Kürtçe yazdığını belirtir. Bunu Kürtlerin irfandan ve kültürden yoksun oldukları, Kürtlerin övünecek bir kitaplarının bulunmadığı algısını yıkmak için yaptığını belirtir (Bruinessen, 2005:29). Hani, Kürtlerin birlik olamamalarından üzüntüyle bahseder[22] ve bu nedenle Osmanlı ve İran hâkimiyetinden kurtulamadıklarını belirtir. Hani'nin Kürtlerin birliği ve ötesinde devletleşmesi hayali içinde olduğunu söylememiz abartı olmayacaktır.

Mem û Zin'in Kürtçenin Kurmanci lehçesinde yazılmış olması ve eserin birçok yerinde *Kürt* terimi yerine *Kurmanci* teriminin kullanılması, Hani'nin diğer lehçeleri konuşan Kürtlerden bahsetmemesi, onları dışladığı, bunun da ötesinde Kürt olarak kabul etmediği eleştirisine neden olmuştur[23]. Oysa "Şerefhan'ın Kürtleri 'asıl' Kürtçeyi konuşanların yanı sıra Zazaları ve Guranileri de kapsar" (Bruinessen, 2005:28). Hani ise bunlardan bahsetmez.

20. Yüzyıl'da gelişen Kürt milliyetçiliği ile paralel olarak Bruinessen, Hani'nin eserinin Kürtlerin ulusal gururunun ana kaynaklarından biri haline geldiğini belirtir. Mem û Zin'in mekân olarak Cezire Botan'da geçiyor olması ve emirlik sarayıyla ilgili olması nedeniyle, 19. Yüzyıl sonu ve 20. Yüzyıl'ın başlarındaki önemli Kürt milliyetçileri olan Cezire Botan emirleri Bedirhan ailesi, Mem û Zin'i ilk kez Kürt ulusal destanı olarak kabul etmişlerdir (Bruinessen, 2005:31).

---

[22] Mem û Zin'de "Derde Me" (Dertlerimiz) bölümünde bu üzüntüsünü şu dizelerle ifade eder:
Olsaydı bir uzlaşma ve dayanışmamız eğer
Ve hepimiz birbirimize itaat etseydik eğer
Rom, Acem ve Arapların hepsi
Bize hizmetçilik ederdi onların hepsi
O zaman tamamlardık dini de devleti de
Ve elde ederdik bilimi de hikmeti de

[23] Bkz. Özoğlu, 2005:41-42.

Ancak gerek Özoğlu, gerekse Bulut, Mem û Zin'deki tespitlerinden kaynaklı olarak Hani'yi bir Kürt milliyetçisi olarak nitelendirmenin yanıltıcı olacağını belirtirler (Özoğlu, 2005:46, Bulut, 2003:198-200). Özoğlu'na göre Hani'nin Kürtler için bir ulus-devlet istemiş olması ihtimali zayıftır. Safevi ve Osmanlı idaresinden şikâyet etmesi ve Kürtlerin güçlü bir hükümdara sahip olmasına duyduğu özlem, onu Kürt milliyetçisi yapmaya yeterli değildir. 20. Yüzyıl'da Hani'nin eserinin "milliyetçi bir yazın olarak değerlendirilmesine sebep olan şey destanın kendisi değil, onu geriye dönük (retrospektif) olarak böyle kabul eden milliyetçi çağın entelektüel ortamıdır" (Özoğlu, 2005:47). Bulut ise yukarıda yer verdiğimiz *Derde Me* adlı Şiirindeki mısralardan yola çıkarak Hani'nin milliyetçi olduğunu söylemenin doğru olmayacağını belirtir (Bulut, 2003:198)[24].

1.2.2. Kürtlerin Coğrafyası

Tarihçiler, Kürtlerin ülkesi anlamında hem etnik hem de coğrafi bir terim olarak *Kürdistan*'ın ilk kez Büyük Selçuklu Devleti döneminde ortaya çıktığı görüşünde ortaktırlar (Minorsky, 2008:36, Bois, 2008: 81). Büyük Selçuklu Hükümdarı Sultan Sencer (1118-1157), Zagros Dağlarının doğusunda Hemedan, Dinawar, Kirmanşah ve Sıne'yi (Senendaj), batıda ise Zap Suyu üzerindeki Şehrezor'u ve Sincar bölgesini içeren bir Kürdistan eyaleti oluşturdu. Bu eyaletin başkenti Hemedan'ın kuzeybatısına düşen Bahar kenti idi. 12. Yüzyıl'a kadar bu bölgeler yalnız Cibalül Cezire (ya da Diyarbakır) adları altında tanınıyordu (Nikitine, 2010:68-69; Burkay, 2015:13).

Selçukluların bu birimi neden oluşturdukları ve sonrasına dair yeterli bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak bundan 200 yıl kadar sonra Kürdistan'dan ilk olarak, *Nüzhetu'l Külub* adlı eserinde 14. Yüzyıl'da yazar Hamdullah Mustavfi Kazvini (1281-1350) söz etmiştir. Bu eserde Kürdistan eyaletinin 16 kasabadan oluştuğu belirtilmiş ve sınırları batıda Arap Irak'ı (Aşağı Mezopotamya, Babil), güneyde Huzistan, doğuda Fars Irak'ı (eski Medya), kuzeyde de Azerbaycan ve Diyarbakır olarak verilmiştir (Nikitine, 2010:68, Strohmeier, 2014:3). Bu sınırlar Kürtlerin yaşadığı bütün coğrafyayı

[24] Bununla birlikte Bulut şu tespiti de ekler: "Yine de Hani'nin 17. yy. Kürdistan gerçekliğine parmak bastığı, diğer kavim ve milletler gibi olmayı istediği, himmet kılıcıyla da olsa bir devlet kurulması gereğini vurguladığı; arzulananın olmamasının kabahatini de *'beyzadeler'*e (Kürt ve yabancı hâkim sınıf mensuplarına) yüklediği açıktır" (2003:198).

betimlemekten çok Sencer döneminde kurulan Kürdistan eyaletinin sınırları ile ilişkilidir (Özoğlu, 2005:39).

Kürt tarihi ve Kürtler üzerine önemli ve incelikli bir eser olarak kabul edilen Kürt tarihçisi ve Bitlis Emiri Şerafeddin Han (Şerefhan Bitlisi) tarafından yazılan Şerefname'de (1597) ise Kürtlerin memleketinin sınırları şu şekilde verilmektedir: Kuzeyde Hınıs ve Beyazıt'a (Doğubayazıt), batıda Çemişgezek, Malatya, Maraş ve Antakya'ya ulaşıyor, güneybatıda Kilis, Urfa, Mardin ve Cizre'yi içine alıyor, buradan Musul üzerinden güneye iniyor, Süleymaniye, Sine (Senendaj), Kirmanşah ve Luristan'ı kapsayarak Mahabad ve Urmiye gölü üzerinden kuzey sınırına ulaşıyordu (akt. Burkay, 2015:14)

17. Yüzyıl Türk gezginlerinden Evliya Çelebi ise Osmanlı ve İran sınırları içindeki dokuz vilayeti (Erzurum, Van, Hakkâri, Diyarbekir, Cezire, Amadiya, Musul, Şehrezor ve Erdelan) Kürdistan olarak nitelemekte ve ülkenin doğu-batı yönünde 17 günde aşılabildiğini belirtmektedir (akt. Burkay,2015:14).

Günümüzde ise Kürtlerin yaşadığı bölge dört ülkenin sınırları içerisinde yer almaktadır: Türkiye, İran, Irak ve Suriye.[25] Resmî bir devlet organizasyonlarının olmaması nedeniyle Kürtlerin yaşadığı coğrafyanın sınırlarını kesin olarak ortaya koymak mümkün olmamakla birlikte, konu hakkındaki araştırmacıların ulaştıkları sonuçlar genellikle birbiriyle uyumludur[26]. Kürt halkının üzerinde yaşadığı, nüfusun çoğunluğunu oluşturduğu, bütünlük gösteren bir ülke olarak bugünkü Kürdistan, bir yay şeklinde kuzeybatıdan güneydoğuya doğru 39-48 doğu meridyenleri ile 35-40 kuzey paralelleri arasında uzanmaktadır.

Görece daha güncel ve ayrıntılı olması nedeniyle Burkay'ın çıkarsadığı sonuçlardan hareket edersek Kürdistan'ın bugünkü coğrafyası ve sınırları konusunda şu sonuçlara ulaşmak mümkündür (Burkay, 2015:15-18):

Kürdistan'ın en büyük parçası, kuzeye ve batıya düşen kesim, toprak ve nüfus olarak yaklaşık yarısı, Türkiye sınırlan içindedir ve resmî dilde *Doğu ve Güneydoğu* bölgeleri

---

[25] Ermenistan ve Azerbaycan'da da dağınık halde küçük bir Kürt nüfusun yaşadığı bilinmektedir. Bkz. Zeki Beg, 2014:53; Tan, 2011:28-30.

[26] Bkz. Jwaideh, 1999:11-12; Burkay, 2015:15-18; Kasımlo, 2012:33-35; Tan, 2011:29-30.

olarak adlandırılan yörelerdir. Bu bölge, Türkiye'nin idarî taksimatındaki 21 kadar ili, yüzölçümü olarak ise üçte birine yakın bir alanı kapsıyor.

Türkiye Kürdistanı'nın[27] kuzey ve batı sınırını, Sivas yöresinde Kızılırmak'tan eski Sovyet sınırındaki Kars'a uzanan ve Erzincan'la Erzurum'u içine alan hat oluşturuyor. Kürt bölgesi kuzeybatıda Koçgiri yöresini (Suşehri, İmranlı, Hafik, Zara, Divriği, Kangal ve Koçhisar) kapsayarak Sivas'a ulaşıyor; Kayseri yöresinde Sarız'ı, kısmen Pınarbaşı'nı içine alıp güneye doğru iniyor; Maraş'ı, kapsayarak Antakya yöresine, Suriye sınırları içindeki, Halep'in kuzey batısına düşen Kürt Dağı mıntıkasına ulaşıyor.

Güney sınırı; Kürt Dağı yöresi, Antep ve Kilis ile Kobani bölgesini içine alarak, doğuya Dicle ırmağına ulaşır. Irmağın öbür yanında güneydoğuya doğru Zaho'yu, Sincar bölgesini, Musul, Erbil, Süleymaniye ve Kerkük'ü kapsayarak Bağdat'ın doğusunda Hanekin ve Mendeli'ye uzanır; oradan İran yakasındaki Luristan'a ulaşır.

Doğu sınırı ise kuzeyde Büyük Ağrı'nın doğu yakasında Maku yöresinden başlayarak güneye doğru iniyor. Kuzey kesiminde Kotur'u, Urmiye Gölü'nün batı yakasını, yani Soma-Bradost yöresini, Mergever'i kapsıyor; Urmiye'nin güneyinde genişleyerek Mahabad'ı, İran makamlarınca bugün de resmen Kürdistan eyaleti olarak adlandırılan Erdelan bölgesinin başkenti Sine (Senendec) ile Bokan, Sakız, Bane, Serdeşt, Merivan ve Havraman'ı; daha güneyde Kirmanşah'ı, Kasrı Şirin'i ve Luristan'ı kapsıyor.

Batı-Doğu yönünde daha geniş olan Kuzey Kürdistan, batıda Maraş ve Koçgiri yöresinden doğuda Urmiye Gölü'ne kadar yaklaşık 800 km., daha dar olan Güney Kürdistan ise Musul-Bıjar arasında yaklaşık 400 km.'dir. Kuzey-güney yönünde ise, Kars ya da Erzurum yöresinden en güneydeki Kasr-ı Şirin'e kadar, yaklaşık 1200 kilometredir.

---

[27] Birçok araştırmacı, yazar ve Kürt siyasetçisi Kürtlerin yaşadığı coğrafyanın dört ülkenin sınırları içerisinde kalmasından dolayı bu yerleri tanımlamak için Kürdistan teriminin önüne o ülkenin ismini getirmektedirler: Türkiye Kürdistanı (Kuzey Kürdistan olarak da tanımlanır), Irak Kürdistanı (Güney Kürdistan veya şimdiki resmî adıyla Irak Kürt Bölgesel Yönetimi), İran Kürdistanı (Doğu Kürdistan, İran'da resmî olarak başkenti Senendec/Sine olan bir Kürdistan eyaleti bulunmaktadır, ancak Kürtlerin yaşadıkları bölgeler bu eyaletle sınırlı değildir), Suriye Kürdistanı (Batı Kürdistan veya son dönemlerdeki adıyla Rojava). Biz de yeri geldikçe bu terimleri kullanacağız.

1.2.3. Dil Sorunu

Kürtçe'nin günümüzde de devam eden tartışmalı halini özetlemesi açısından konuya kapsamlı bir araştırma yapan Faik Bulut'un "Kürt Dilinin Tarihçesi" adlı eserindeki giriş cümlesi ile başlangıç yapmanın yanlış olmayacağı kanaatindeyim: "Kürtçe, bağımsız bir dil midir? Yoksa inkârcı kalemlerin ileri sürdükleri gibi; 'Türkçe'nin dağda bozulmuş bir lehçesi' ya da 'Farsça'nın değişik hali, lehçesi' veya 'Arabistan yarımadasında konuşulan Arapça'nın Mezopotamya'daki lehçesi' midir?" (Bulut, 2006:29).

Kürtçe, günümüz görsel veya yazılı medyasında hala birçok Türk milliyetçisi "uzman" tarafından Bulut'un alıntıladığımız cümlesinde özetlediği gibi bağımsız bir dil olarak kabul edilmemektedir. Oysa konu hakkında son 100-150 yıldır araştırma yapan uzmanlar tarafından ortaya çıkarılan ve büyük ölçüde kabul gören gerçek şudur ki; Kürtçe, Hint-Avrupa dil ailesinin Hint-İran (Ari) kolunun kuzeybatı veya Batı İran grubuna ait bir dildir.[28]

Hint-Avrupa dil ailesinin İranî diller grubunda yer alan Kürtçe, birçok farklı lehçeyi bünyesinde barındıran bir dildir. Bu farklı lehçeleri konuşanların bir kısmı birbirlerini anlamakta zorlanmazken bir kısmı çok az anlamaktadır. Literatürde Kürtçe'nin lehçelerinin sınıflandırılmasına ilişkin farklı yaklaşımların olduğunu söylemek mümkündür (Gökcan, 2014: 359-386). İranlı Kürt tarihçisi M. Izady'e göre Kürtlerin ana dili Kurmanci ve Pehlewani olmak üzere iki ana gruba ayrılmaktadır. Izady, bu sınıflandırmasında Kurmanci ve Sorani lehçelerini Kurmanci ana grubuna dâhil ederken, Gorani ve Dımıli (Zazaca) lehçelerini Pehlewani ana grubuna dâhil etmektedir (Izady, 2011:299-310). Bir diğer İranlı Kürt tarihçisi Amir Hassanpour ise Kürtçe'nin lehçelerini Kurmanci, Sorani, Hewrami (Gorani-Dımıli) ve Kirmanşani olmak üzere dört ana gruba ayırmaktadır (Hassanpour, 2005:78-79). Literatürde yer alan bir diğer sınıflandırma, İran dilleri ve dinleri ile ilgili çalışmaları ile tanınan ve Kürdoloji üzerine araştırmaları olan akademisyen Philip G. Kreyenbroek'e aittir. Kreyenbroek, Kürtçe'nin lehçelerini Kuzey Kürtçesi, Merkez Kürtçesi (Sorani) ve Güney Kürtçesi olarak üç gruba ayırmakta ve bu lehçelerin arasında en çok konuşulanın Kuzey Kürtçesi

[28] Minorsky, 2008:11-17; Ana Britannica, C.14, s.200; Blau, J., "The Kurdish Language and Literature", http://www.institutkurde.org/en/language/, E.T. 14.07.2015.

(Kurmanci) olduğunu ifade etmektedir (Kreyenbroek, 2005: 53-64; Kreyenbroek ve Allison, 2008: 39-40). Kürdoloji ve Kürt tarihi üzerine çalışmaları ile tanınan bir diğer isim olan Martin van Bruinessen de Kreyenbroek'e benzer bir şekilde Kürtçe'nin Kuzey (Kurmanci), Güney (Sorani) ve Güneydoğu (Laki, Kirmanşahi) olmak üzere üç ana gruptan oluştuğunu ifade etmektedir (Bruinessen, 2003: 41- 43). Ancak Bruinessen, Kürtçe'nin bu üç ana lehçe grubunun yanında Gorani ve Dımıli (Zazaca) olmak üzere iki lehçe grubunun daha olduğunu belirtmekte ve aslında Kürtçe'nin 5 temel lehçe grubundan oluştuğunu ifade etmektedir.

İran dilleri arasında Farsça ve Peştuca'dan[29] sonra üçüncü büyük öbeği oluşturan Kürtçe'nin birçok lehçesi vardır. İstanbul Kürt Enstitüsünün yayınladığı "Kürt Dilini Tanıyalım" adlı broşürde[30] bu lehçeler hakkında şu bilgiler yer almaktadır:

Kürtçenin lehçeleri konusunda birçok ayrı görüş bulunmaktadır. Özellikle de Kürtlerin varlığını ve dillerini kabul etmek istemeyenler, bütün Kürtçe şive ve ağızları lehçeymiş gibi göstermektedirler. Hatta bu çevreler bazen Kürtçe lehçelerin ayrı diller olduklarını bile ileri sürerler.

Oysa bu konu uzun zamandan beri Kürdologlar ve dilbilimciler tarafından aydınlatılıp tanımlanmıştır.

• Daha 16. Yüzyıl'da Şerefxanê Bedlîsî, Şerefname adlı tanınmış eserinde, Kürtçe lehçeleri şöyle sıralamıştır:

1) Kurmanci

2) Lori

3) Kelhûri

4) Gorani.

• 1836-37 yıllarında Kürt etnografyası üzerinde çalışmalar yapan G. Girvinli'ye göre Kürtçe iki gruba ayrılır: Aşağı Kürtçe, yukarı Kürtçe.

---

[29] Afganistan'da ve Pakistan'ın batı kesiminde yaşayan Peştuların konuştuğu dil.

[30] https://rojbas3.files.wordpress.com/2012/06/kurt-dilini-taniyalim.pdf E.T. 12.03.2015.

• Peter Lerch (1857-58) Kürtçeyi beş lehçeye ayırır: Zazaki, Kurmanci, Kelhûri, Gûrani ve Lûri.

• Oscar Mann, Kürtçeyi batı, güney ve doğu olmak üzere üçe ayırır. Mann, Gorani ve Zazakiyi bir kol ya da lehçe olarak saymamaktadır.

• E. B. Soane, Gramer of Kurmanji or Kurdish Langauge (1913) adlı eserinde, Kürtçeyi üç bölüme ayırır: Aşağı Kurmanci, yukarı Kurmanci ve Lori-Zazaki (Hewrami ve Gorani).

• Ziya Gökalp, Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler adlı çalışmasında, Kürtçeyi beş lehçeye ayırır: Kurmanc, Zaza, Soran, Goran ve Lor. Gökalp bu lehçelerin kadim Kürtçeden çıktıklarını söyler.

• Dr. Mac Kenzie, Kürtçeyi üç gruba ayırır: Kuzey grubu, orta grup ve güney grubu.

• Kürt dilbilimci Cemal Nebez de Kürtçeyi dört gruba ayırmaktadır. Kuzey Kürtçesi, orta Kürtçesi, güney Kürtçesi ve Gorani-Zazaki.

• Alaedin Secadi, "Destûr û Ferhengî Kurdî, Erebî û Farisî" adlı eserinde Kürtçeyi Behdinan Kürtçesi ve Sorani olarak iki bölüme ayırır.

• Dr. Kemal Fuad'a göre ise Kürtçe dört lehçeden oluşur: 1) Batı Kürtçesi (yukarı), 2) Doğu Kürtçesi (aşağı), 3) Güney Kürtçesi 4) Zazaki-Gorani.

• Fuat Heme Xurşid, "Zimanî Kurdî, Dabeşbûnî Cografyayî Diyalêktekaniy" adlı yapıtında Kürtçeyi şöyle sınıflandırır: 1) Kuzey Kürtçesi, 2) Orta Kürtçe, 3) Güney Kürtçesi, 4) Gorani.

• Emir Hesenpûr'un "National and Language In Kurdistan" (1918-1985) adlı eserinde ise Kürtçe lehçelerin sınıflandırılması şu şekildedir: Kurmanci, Sorani, Hewrami, Kırmanşahi.

Bu dilbilimcilerin ve tarihçilerin çalışmalarından, genel olarak Kürtçenin başlıca dört lehçeye ayrıldığını görmekteyiz:

1) Kurmanci (Kuzey Kurmancisi),

2) Sorani (Orta/Güney Kurmancisi),

3) Zazaki (Kırmancki, Kırdki, Gorani),

4) Lor veya Lur lehçesi.

Bunlardan Kuzey Kurmancisi (Kurmanci) ve Güney Kurmancisi (Sorani) başlıca iki lehçedir. Kurmanci, Kürtçe lehçeler içinde aynı zamanda en çok konuşulanıdır. Bu iki lehçenin zengin bir yazılı edebiyata sahip oldukları kabul edilir.

Kurmanci, Kürtçenin en yaygın konuşulan lehçesidir, Türkiye Kürdistanı'nda, Zazaca konuşan bir kesimin dışında, Kürtlerin büyük çoğunluğu bu lehçeyi konuşur. Irak ve İran Kürdistanı'nın kuzey kesiminde (Musul ve Duhok yöresinde, Urmiye Gölü'nün batısına düşen bölgede), ayrıca Suriye ve Sovyet Kürtleri arasında ve İran'ın Horasan yöresi ve Belucistan'daki Kürtler arasında da Kurmanci konuşulur. Bu lehçe Kürtlerin yarısından fazlası, hatta yaklaşık üçte ikisi tarafından konuşulmaktadır. Kurmanci'den sonra en yaygın konuşulan lehçe, bazen *Güney Kürtçesi* olarak da adlandırılan ve Soran bölgesinde konuşulduğu için *Sorani* denen lehçedir. Bu lehçe Irak Kürdistanı'nda Kerkük, Erbil, Süleymaniye, Hanekin yörelerinde ve İran Kürdistanı'nın bu bölgeye bitişik Mahabad, Senandaj bölgesinde konuşulur. Zazaki ya da Dımıli denen lehçe Türkiye Kürdistanı'nda Dersim[31] yöresinin bir bölümünde (özellikle kuzey ve doğu Dersim yöresinde), Elazığ ve Diyarbakır'ın bazı ilçelerinde konuşulmaktadır. Gorani ise Irak ve İran Kürdistanı'nın güney kesimlerinde dar bölgelerde konuşulmaktadır. Kirmanşah yöresinde ve onun doğusuna düşen bölgelerdeki Lur ve diğer Kürt aşiretleri arasında konuşulan lehçe ise değişik şiveleri içermekte ve Lor, Lur ve Leki gibi adlarla anılmaktadır (Burkay, 2015: 204-205).

Türkiye'de ise ağırlıklı olarak Kurmanci lehçesi konuşulmaktadır. Doğu ve kuzey Dersim bölgeleri, Bingöl, Elazığ, Erzincan, Erzurum, Muş, Bitlis, Adıyaman, Urfa ve Diyarbakır'ın bazı kısımlarında ise Zazaca konuşulmaktadır. Konuşuldukları yörelere göre Zazacaya çeşitli isimler verilmiştir. Örneğin Dersim yöresinde Zazaca konuşan

[31] Kentin resmî adı "Tunceli" yerine "Dersim"in kullanılması politik bir tercihten değil, tarihsel süreçte Dersim'in sınırları değişiklik gösterse de bugünkü Tunceli'den çok daha geniş bir bölgeyi kapsamasından kaynaklanmaktadır. Alevî Kürtlerin merkezi olarak kabul edilen Dersim'in sınırları bugünkü Bingöl, Elazığ, Erzincan ve Sivas'ın bir kısmını da kapsamaktaydı.

Kürtler kendilerine *Kırmanc*, konuştukları Zazaca diline de *Kırmancki* adını verirler.[32] Bunlar Kurmanci konuşan Kürtlere *Kırdas*, Kurmanci'ye de *Kırdaski* veya *Kırdasi* demektedirler.[33] İnanç bakımından Koçgiri, Dersim, Erzincan, Kuzey-Bingöl, Varto, Hınıs, Tekman, Çat, Sarız, Göle, Selim gibi yerleşim alanlarındaki Zazalar Alevî inancına mensupken, geri kalan bölgeler Sünnî Zazalardan oluşur. Sünnî Zazalardan Elazığ, Bingöl merkez, Genç, Solhan, Hani, Kulp, Lice, Ergani, Dicle, Eğil, Silvan, Hazro, Mutki, Baykan gibi merkez yerleşim alanında Şafii, Maden'in bir kısmı, Çermik, Çüngüş, Siverek, Gerger ve Aksaray'dakiler Hanefi diye ikiye ayrılır (Keskin, 2010: 222).

Keskin gibi Zazalar ve Zazaca üzerine araştırma yapan birçok araştırmacı, Zazacanın Kürtçe'nin bir lehçesi olmayıp Hint-Avrupa dil ailesinin Hint-İranî üst grubunun İranî diller grubuna ait bir Kuzeybatı İranî dili olduğunu belirtirler. Bu yönüyle Zazaca bağımsız bir dildir ve Kürtçe ve Farsça ile akrabadır (Keskin, 2010: 225-228). Bu araştırmacılar savlarını, O. Mann, K. Hadank, T. L. Todd, D.N. MacKenzie ve L. Paul gibi Zazaca üzerine araştırma yapan Batılı yazarların çalışmalarına dayandırmaktadırlar[34].

Minorsky ve İzady, Zazacanın İran'ın güneyinde konuşulan Gorani ile ilişkisine, Lecoq ise Hazar Denizinin güneybatısında yaşayan Gilan halkının konuştuğu Gilaki ile ilişkisine dikkat çekerler (Bulut, 2006: 281-282). Zazacaya verilen diğer bir ad olan *Dımıli* kelimesinin ise İran'ın kuzeyinde yaşayan ve bugünkü yurtlarına oradan göç ettiği varsayılan *Deylem* bölgesinden geldiği ileri sürülmüştür. Dil genetiği açısından Zazacanın yakın olduğu İranî diller arasında aynı alt gruba ait Beluçi, Gorani, Sengiseri ve Mazenderani, Azeri (Herzendi), Simnani, Talişi, Gileki gibi Hazar dillerine olan tarihi ses ve biçimbilim açısından yakınlığı da Deylem kuramını veya Zazacanın kuzey

---

[32] Bunların büyük çoğunluğunun Alevî Kürt olduğunu belirtmek gerekir.

[33] Türkiye'de yaşayan Kürtler içerisinde Zazaca konuşanların dağılımı ve ayrıntılı bilgi için bkz. Malmisanıj (1996), *Kırd, Kırmanc, Dımıli veya Zaza Kürtleri*, İstanbul: Deng Yayınları ve Keskin, M. (2010), "Zazaca Üzerine Notlar", içinde *Herkesin Bildiği Sır: Dersim*, (der. Aslan, Ş), s. 221-242, İstanbul: İletişim Yayınları.

[34] Bkz. Mann, O.; Hadank, K. (1932), *Die Mundarten der Zâzâ, hauptsächlich aus Siverek und Kor.* Leipzig. Todd, T.L. (1985), *A Grammar of Dimili (also known as Zaza).* Ann Arbor, Michigan. Paul, L. (1998a), *Zazaki. Grammatik und Versuch einer Dialektologie.* Wiesbaden. Paul, L. (1998b), „The Position of Zazaki among West Iranian Languages." *Old and Middle Iranian Studies* Part I, ed. Sims Williams. S. 163-176. *Proceedings of the 3rd European Conference of Iranian Studies (held in Cambridge, 11th to 15th September 1995),* Wiesbaden. MacKenzie, D. (1981), *Kurdic Dialect Studies*, London.

İran kökenli olduğu düşüncesini pekiştirmektedir (Keskin, 2010: 224-226). Ancak Malmisanıj ve M. Çem gibi yazarlar bu görüşe katılmamaktadırlar (Malmisanıj, 1996:10-20; Çem, 2009:551-557).

Zazaca konusunda değinilmesi gereken diğer bir nokta ise bazı Türk milliyetçisi araştırmacılara göre Zazacanın Kürtçenin değil, Horasan'dan gelen Türklerin konuştuğu ve aslen Türkçe'nin bir lehçesi olduğu yönündeki görüşlerdir. Bunun doğal sonucu da Zazaların da aslen Türk olduğu tezidir.

Zazaca'nın Kürtçe'nin bir lehçesi değil apayrı bir dil olduğunu öne süren dilbilimci S. Nişanyan, "Bu, Kürtlerde şiddetli tepki ve duygusal fırtına yaratan bir konu. Bu kadar duygusal konularda da net görüş belirtmek iyi değildir" diye de eklemede bulunmaktadır.[35] Nişanyan'ın değindiği konu; Zazacanın ayrı bir dil olarak öne sürülmesi, Kürt milliyetçi çevrelerde Kürtler arasında bir nifak yaratma çabasının ürünüdür ve en nihayetinde Kürtleri bir halk olarak kabul etmeyen resmî Türk milliyetçi görüşüne ve devletin tutumuna hizmet eder. Nişanyan röportajın devamında, Zazalar içerisinde de bu konuda bir birlik olmadığını, Sünnî Zazaların daha çok Zazaların Kürt olduğu görüşünde olmalarına rağmen Alevî Zazaların ise Zazaların ayrı bir halk olduğu görüşüne daha yakın olduklarını belirtir. Zazalar ve dilleri Zazaca gerek Kürt, gerekse Türk milliyetçi çevrelerde önemli bir gerilim ve tartışma noktası olmaya devam etmektedir.

1.2.4. Dinsel Yapı

Kürtlerin, dinsel ve mezhepsel inanç bakımından heterojen bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Her ne kadar Kürtlerin büyük bir çoğunluğu Sünnî İslâm inancına tabi olsa da Şiîlikten Hıristiyanlığa, Alevîlikten Ezidiliğe, Ehl-i Haktan Yahudiliğe birçok dinsel ve mezhepsel inanç Ortadoğu'nun diğer halklarında olduğu gibi Kürtler arasında da kendine yer edinmiştir.

Kürtlerin son yüzyılda genellikle etnik kimlikleri ve bunun üzerinden yürüttükleri milliyetçi hareketleri ile gündemde yer almaları, onların dinsel kimliklerini örten veya

[35] Sevan Nişanyan ile Zazaca üzerine yapılan söyleşiden, http://www.ntv.com.tr/turkiye/zazaca-apayri-bir-dil-ama,yZXGqYi0K0KKbKURVg-TNQ E.T. 10.07.2015.

öteleyen bir işlev görmüştür. Aslında heterojen bir yapıya sahip olan Kürtlerin dini yapısı, siyasal mücadelenin öncelliğinin arkasında bir bakıma görünmez, bilinmez veya ilgi duyulmaz bir konuma düşmüştür. Etnik yapının öne çıkarılması ve buna dayanan milliyetçi temel, dinsel yapının arka planda kalması sonucunu doğurmuştur. Dini kimlik, ya mücadeleye katkısı bağlamında öne çıkarılmış, ya da mücadele yürütülen egemen güçlerin temsilcilerince aşağılanmak ve ötekileştirmek için kullanılmıştır.[36]

Dinsel açıdan heterojen bir yapıya sahip olmakla birlikte, Kürtlerin büyük çoğunluğu Müslüman'dır ve Müslümanlar içerisinde ise yine büyük çoğunluk Sünnî Müslümanlığın Şafii mezhebine bağlıdır.[37] Sünnî Müslümanların bir kısmı ise Hanefidir. İslâm içinde olup olmadığı tartışılmakla birlikte Türkiye'deki Müslüman Kürtlerin bir kısmı da Alevîdir. Yine Müslüman Kürtler arasında Şiî ve Ehl-i Hak inancına mensup gruplar bulunmaktadır. İslâm dışında ise Ezidi Kürtler ve sayıları bugün iyice azalmış olmakla birlikte Yahudi ve Hıristiyan Kürtler de bulunmaktadır. Araştırmacılar Zerdüşt ve Hıristiyan Kürtlerin tarihte bir dönem var olduklarını ancak İslâmın yayılmasıyla birlikte bunların çoğunlukla Müslüman olduklarını öne sürmektedirler.

İslâmiyet öncesi Kürtlerin dini konusunda birçok sav öne sürülmekle birlikte bu konudaki yaygın görüş, Kürtlerin Zerdüşt dinine mensup oldukları yönündedir. Minorsky, İslâmiyetin Kürdistan'a gelişinden önce Kürtlerin çoğunun muhtemelen Zerdüşt olduğunu öne sürer (Minorsky, 1997:1110). Diğer birçok araştırmacı da İslâmiyetten önce Kürtlerin Zerdüşt, Pagan ve Hıristiyan inancına sahip oldukları konusunda ortaklaşırlar.[38] Kürtlerin yaşadığı coğrafyanın kadimden beri dinler açısından zengin bir yapıya sahip olması, bugün İslâmın baskın olmasına rağmen gerek

---

[36] Gerek Türk gerekse Kürt nüfusunun büyük çoğunluğu Müslüman olan Türkiye'de, Kürt siyasi hareketinin (HDP, DBP) Diyanet İşleri Başkanlığından bağımsız olarak sivil Cuma namazları düzenlemesi, buna karşın iktidardaki AKP'nin temsilcilerinin ve bizzat lideri Erdoğan'ın Kürt siyasi hareketi önder kadrolarının Müslümanlığa değil Zerdüştlüğe inandıkları, ateşe taptıkları ve Kürt halkını İslâm'dan uzaklaştırmaya çalıştıkları iddiaları buna örnek olarak verilebilir.

[37] Şafiilik; İmam Şafii tarafından kurulan ve nakle dayalı Hicaz fıkıh okuluyla (Malikilik) akla ağırlık veren Irak fıkıh okulu (Hanefilik) arasında Hicaz okuluna daha yakın olan fıkıh anlayışıdır. Diğer anlayışlar gibi Kuran ve sünneti temel kaynak olarak ele almakla birlikte, bunların çelişmesi durumunda sünnet terk edilerek Kuran temel alınır. Şafiilik en çok Mısır'da yayılmakla birlikte günümüzde Suriye, Irak, İran, Hindistan, Türkistan, Filipinler, Seylan, Endonezya ve Türkiye gibi birçok ülkede varlığını sürdüren yaygın bir mezheptir.

[38] Nikitine, 2010:380-450; Jwaideh, 1999:36-39; Bois, 2008:160-165; Bruinessen, 2013:15-20; Burkay, 2015:107; Strohmeier, 2013:19-25; Tan, 2011:39-44.

İslâm içinde gerekse İslâm dışında Kürtlerdeki dini inanç çeşitliliğinin ve bunların senkretik ve heterodoks niteliklerinin kaynağını oluşturmaktadır. İslâmiyetin Kürtler tarafından kabulünün uzun bir zamana yayılması ve Kürdistan coğrafyasının dağlık yapısı, Ortodoks İslâmın etkisinin bu bölgelerde baskın olmasını kısmen engellemiş ve İslâmiyet öncesi inanç biçimlerinin İslâmiyetle birlikte sürdürülmesi, onunla kaynaştırılmasını sağlamıştır. Bois, bu durumu resmî ve kurumlaşmış İslâma karşı, otoriteye uzak dağlık bölgelerde, dini olduğu kadar sivil nitelikli ve çok hareketli bir yaşam öngören ve çoğu okur-yazar bile olmayan insanların, köylülerin ve zenaatkârların dünyasında farklı bir İslâm anlayışının geliştiği şeklinde ifade eder (Bois, 2008:162). Burkay da Kürtlerin yaşadığı bölgede İslâmiyetin yayılmasının kolay ve çabuk olmadığını, günümüzde Kürtlerde ve diğer İslâmi toplumlarda görülen ve Ortodoks İslâmdan ayrılan birçok değişik mezhep ve inanışın kökeninde İslâmiyet, hatta Zerdüştlük öncesi inançların, pagan kültürünün güçlü izleri olduğunu belirtir (Burkay, 2015:107). Jwaideh de Kürtlerin İslâmiyete geçişinin görece yavaş gelişen bir süreç olduğunu, Müslüman Araplarla ilk temasa geçen Kürtler (Fars, Hulwan, Şehrezor, Cezire, Diyarbakır gibi yerlerdeki aşiretler) bir yana bırakılırsa, daha iç kesimdeki Kürtlerin çoğunlıkla eski Zerdüşt, Pagan ve Hıristiyan inançlarını koruduklarını belirtir (Jwaideh, 1999:38).

1.2.4.1. Müslümanlar

Kürtlerin yaklaşık dörtte üçünün Sünnî İslâm inancına, bunların büyük bir çoğunluğunun ise Şafii mezhebine bağlı olduğu bilinmektedir. İslâmiyetin iki ana mezhebi olan Sünnîlik ve Şiîlik, İslâmın ilk iki yüzyılında (7-9. Yüzyıllar) gelişmişlerdir. Muhammed'in 632 yılındaki ölümünden sonra, onun tek halefi olarak damadı ve amcasının oğlu ve aynı zamanda Hulefa-i Raşidin olarak adlandırılan dört halifenin sonuncusu olan Ali'yi kabul eden Müslümanlar Şiî[39] olarak anılmaktadır. Şiî Kürtler Sünnîlere oranla azınlık konumundadırlar. Türkiye ve Suriye Kürtleri arasında Şiî yoktur. Şiî Kürtler, Irak Kürt Bölgesi'nin güneyi (Hanakin ve Mandali yöresi) ile İran'ın Kirmanşah ve Horasan taraflarında yaşamaktadırlar.[40]

---

[39] "Şii" kelimesi, "Şiat-u Ali" (Ali'nin takipçileri) kavramından türetilmiştir

[40] Alevîlik ve Ehl-i Hak inançlarının Şii mezhebine dâhil olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Her iki

Kürtlerin ne zamandan beri Şiî olduğu tam olarak bilinmemekle birlikte, 16. Yüzyıl'da Şiîliğin İran'da yaygın bir kabul görmesiyle gerçekleşmiş olma ihtimali yüksektir. 16. Yüzyıl'dan önce yüksek ihtimalle Ehl-i Hak inancına tabi olan Şiî Kürtler, Şiîliğin İran'da yaygınlaşarak devlet dini haline gelmesinin ardından sosyal konumlarını iyileştirmek amacıyla dinlerini değiştirmeyi tercih etmişlerdir. Bu din değiştirme tercihine rağmen bugün Şiî Kürtlerin bir kısmı Ehl-i Hak inancına ait bazı ritüelleri devam ettirmekte ve ibadetlerini Ehl-i Hak mabetlerinde gerçekleştirmektedir (McDowall, 2004:34).

Bruinessen (2013:18), İran'daki Şiî Kürtlerin Kürt millî hareketine asla katılmadıklarını ve İran İslâm Devrimine karşı Sünnî Kürtlerin muhalif olmasına karşın, Şiî Kürtlerin böyle bir muhalefette yer almadıklarını, hatta devrimin ilk yıllarında merkezi hükümetin kuzeydeki Sünnî Kürtlerle savaşmak için Bahtaranlı (Kirmanşah) Şiî Kürtlerden asker devşirdiğini belirtir. Irak'ta ise Sünnî ve Şiî Kürtler arasında bu denli net bir ayrılık yaşanmamıştır.

Şiî Kürtler içerisinde zikredilmesi gereken diğer bir grup ise Feylilerdir (Faylılar)[41]. Ağırlıklı olarak Bağdat'ta ve İran'ın bazı kesimlerinde yaşayan bu Şiî topluluk, İran kökenli oldukları gerekçesi ile Irak vatandaşı olarak kabul edilmemektedir. Köken olarak Güney Kürdistan'dan olup 20. Yüzyıl'ın başlarında Bağdat'a yerleştikleri ileri sürülen Feyliler, Irak Devleti tarafından 1980 yılından itibaren sistemli bir şekilde İran'a sürgün edilmeye başlamışlardır. Irak'taki Feyliler Arapça konuşmalarına rağmen kendilerini Kürt olarak tanımlamaktadırlar ve kimi Feyliler Kürt hareketinde önder roller bile üstlenmişlerdir (Bruinessen, 2013:18-19)[42].

---

inanç kimi kaynaklarda Şiiliğin aşırı yorumları, kimi kaynaklarda ayrı birer İslâm mezhebi, kimi kaynaklarda ise İslâm dışı inanç biçimleri olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle çalışmamızda Alevîlik ve Ehl-i Hak, Şii mezhebine dâhil edilmemiştir. Dolayısıyla çalışmada geçen Şii Kürtler kavramı, Alevî ve Ehl-i Hak inancına mensup Kürtleri içermemektedir.

[41] Izady'e göre Feyli kelimesinin kökeni MÖ 247-MS 224 yılları arasında bugünkü İran topraklarına hâkim olan Parthiyan İmparatorluğu'nu yöneten ve Izady'e göre Kürtlerin kültürel kuzeni olan Parthiya halkından gelmektedir. Parthiyan İmparatorluğu'nun son bulmasının ardından Feylilerin köklerinin yattığı ve yüzyıllardır yerleşik bulunduğu bugünkü İran devletinin Luristan eyaleti toprakları Parthiya olarak tanımlanmaya başlamıştır (2011: 181). Parthiya kelimesi zamanla değişerek "Pahla" şeklini almış, Arap alfabesinde "p" harfi bulunmadığı için kelime Arapça eserlerde "Fahla" şeklinde yer edinmiştir. Günümüzde İran'ın İlam eyaletinde bir kasabanın ismi de olan Pahla, zaman içinde Fahla-FailaFaili-Feyli şeklinde değişeme uğramış ve aynı zamanda bir Kürt topluluğunun ismi olmuştur.

[42] Feyliler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Gökcan, 2014.

Sünnî Kürtlerin büyük çoğunluğu Şafii mezhebine bağlı olup çok az bir kısmı Hanefidir.[43] Şafii mezhebine bağlı olmaları Kürtleri Hanefi mezhebine bağlı Türk ve Arap Sünnî komşularından ayırır. Bu bağlamda Şafiilik Kürtlerin etnik kimliklerini ayırmada da önemli bir işleve sahip olmuştur. Şafiiliğin dini ibadetlerindeki birtakım farklılıklar,[44] Kürtler tarafından kendilerini Türklerden ve Araplardan farklı olarak göstermenin aracı olmuşlardır (Bruinessen, 2013:18).

İslâmiyetin Müslüman Araplar tarafından yayılması sırasında Kürtler aşiret beylerinin kişiliğinde büyük ve güçlü bir direnç gösterdikten sonra Müslümanlığı kabul etmişlerdir. Ancak Müslümanlığın kabulünden sonra ise Halifeye hizmet etmişler, Selahaddin Eyyübi örneğinde olduğu gibi Haçlılara karşı etkin bir biçimde savaşmışlar, kurdukları hanedanlıklar ve emirlikler (Mervaniler, Şeddadiler, Eyyübiler) ile İslâm uygarlığını benimsemişlerdir. XVI. Yüzyıl'daki Osmanlı-İran mücadelesinde ağırlıklı olarak Şiîliğe karşı Sünnî Ortodoksluğunun yanında yer almışlar, daha sonra da Padişah II. Abdülhamit'in pan-İslâmist siyasası içinde elverişli bir araç olarak görülmüşlerdir (Nikitine, 2010:380).

Buna karşın, Kürtlerin Ortodoks İslâm içerisinde pekte kabul görmeyen Ehl-i Hak ve Ezidilik gibi heterodoks inançlara sahip olmalarından dolayı hem Nikitine, hem de Bruinessen Türklere (veya Araplara) ait olduğu iddia edilen "Gavurla karşılaştırıldığında, Kürt Müslümandır" özdeyişinden hareketle, Kürtlerin diğer Sünnî Müslüman topluluklarca hor görüldüğüne vurgu yaparlar (Nikitine, 2010:397; Bruinessen, 2013:15). Bruinessen, 1920 ve 1930'ların Kürt milliyetçilerinin de Arap ve Türk hâkimiyetine karşı bir mücadele aracı olarak Kürtlerin İslâmiyetten önceki dini Zerdüştlüğe ve İslâmdan apayrı bir inanç olan Ezidiliğe vurgu yaptıklarını belirtir.[45]

Sünnî Kürtleri, Sünnî Türk ve Araplardan ayıran dinsel öğe Şafiiliğin yanında ve belki bundan da önemlisi Kürt mistisizmi ile tasavvufi tarikatların ve şeyhlerin rolüdür.

---

[43] Tan, bu oranı % 80'nin üzerinde Şafii, kalan kısmı Hanefi olarak vermektedir (2011:44).

[44] Örneğin sabah namazının daha erken kılınması, namaz boyunca ellerin daha farklı tutulması, abdesti bozan şeyler konusundaki farklı kurallar, Cuma namazında en az kırk müminin hazır bulunması gibi kurallar.

[45] 1932-1943 yılları arasında Kürt milliyetçileri Celadet ve Kamuran Bedirhan kardeşler tarafından yayınlanan Kürt Kültür dergisi *Hawar*, ilk yıllarında Kürt kültürel kimliğinin kaynaklarından biri olarak Zerdüştlük ve Ezidiliğe büyük bir ilgi göstermiş ancak son sayılarında bu tutumunu terk ederek İslâmi vurguları ön plana çıkarmıştır (Bruinesen, 2013:15).

Arapların ve Türklerin temsil ettiği Ortodoks Sünnî İslâm içerisinde inançlarının zayıflıklarına vurgu yapılmış olsa da, Kürtlerin gerek yetiştirdikleri İslâm bilginleri, gerekse İslâmi tarikatlar ve medrese geleneği dikkate alındığında bu tez dayanaksız kalmaktadır. Kürtlerdeki medrese geleneği sayesinde birçok İslâmi bilgin yetişmiştir. Öyle ki, bu bilginler Osmanlı Sarayında etkili konumlarda yer almış, ünlü El-Ezher Üniversitesinde ya da Arabistan'ın kutsal şehirlerinde hocalık yapmışlardır. Bruinessen (2013:29), Kürtlerin İslâmın üç büyük kültürel bölgesi (İran/Hindistan, Araplar ve Türkler) arasındaki coğrafi konumları nedeniyle birçok Kürt bilgininin Arapça ve Kürtçenin yanı sıra Türkçe ve Farsça da bilmelerinden dolayı Farsça yazan Hindistan Müslümanları ile Türkçe ve Arapça konuşan Müslüman dünya arasındaki ilişkide kültürel bir aracılık rolü üstlendiğini belirtir.

Sünnî Kürtlerin büyük çoğunluğu Müslümanlar içerisinde oldukça yaygın olan Nakşibendî tarikatına mensuptur. Temelleri, Buharalı Bahaüddin Şâh-ı Nakşibend tarafından 14. asırda atılan Nakşibendîliğin reformcu bir yorumu olan *Hâlidiyye* kolunu kuran Süleymaniyeli bir Kürt olan Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'dir (1779-1827). Halid, 1811'de döndüğü Hindistan'dan 1827'deki ölümüne kadar yarısı Küıdistan'da olmak üzere tüm Ortadoğu'da altmış halife atamıştır. Şeyh gibi davranabilme yetkisi verdiği bu halifelerin çoğu şeyh ailelerinden değildi ve bu ailelerin kurmuş olduğu tekel böylece kırıldı. Şeyh Halid'in halifelerinden çoğu yeri geldiğinde kendi halifelerim atadılar. Kürdistan birkaç on yıl içinde bazıları önemli bir politik etkiye sahip olan bir Nakşibendî şeyhleri ve halifeleri ağıyla kaplandı (Bruinessen, 2013:32). Nakşibendîliğin Anadolu'da ilk yayılması Sünnî Kürtler arasında oldu. Hâlidîlik, Kuzey Irak'tan Anadolu'nun güneydoğusuna ilerledi ve tarikatın halifelerinin o zamanın payitahtı İstanbul'a yeniden gelmelerinden sonra Anadolu'da ve Rumeli taraflarında da rağbet gördü. Türkiye'de dinin siyasete de hâkim olması çabasının gerisinde, Hâlidî doktrininin İslâmiyet'in günlük hayatta da hâkimiyeti düşüncesi vardır. Büyük Millet Meclisi'nin 30 Kasım 1925'te çıkarttığı 677 sayılı kanunla tekke ve zaviyeleri kapatmasından sonra, şiddetli bir şekilde üzerine gidilen tek tarikat, Nakşîler'in Hâlidî kolu olmuştur. Zira Osmanlı zamanından itibaren devletle çatışmaya giren dinî grupların neredeyse tamamı, özellikle de 31 Mart ayaklanmasının önde gelen isimleri ve Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki Şeyh Said ayaklanması gibi hareketlerin liderleri, Nakşî yahut Nakşîlikten kaynaklanan diğer kolların mensubuydular. Nakşıbendîliğin

Hâlidiyye kolu, bütün bu denetimlere ve engellemelere rağmen, özellikle 12 Eylül sonrasında siyasî alandaki etkisini daha da artırdı ve sadece siyasetçilere değil, İslâmî sermayeye de hâkim olan en güçlü tarikat hâlini aldı (Bardakçı, 2012).[46]

Nakşibendîliğin yanında Kadirîlik de Sünnî Kürtler arasında etkin bir tarikattır. İran'ın Hazar Denizi kıyısındaki Gilan Eyaletinde dünyaya gelen ve çoğu kaynakta Kürt olduğu kabul edilen Abdülkadir Geylani'nin (1077-1166) kurduğu Kadirîliğin, tarihi olarak daha eski olmakla birlikte, Nakşibendîlik kadar dinamik bir yapıya sahip olmaması ve şeyhliğin soya dayanması nedeniyle etkisi sınırlı kalmıştır.

Kürt Müslümanlığında medreselerin de önemli bir işlevi bulunmaktadır. Cumhuriyet Türkiyesi ile birlikte kapatılana dek medreseler özellikle Kürt İslâm alimi yetiştirime konusunda önemli bir rol üstlenmişlerdir. Tarihi 10-11. Yüzyıllara kadar giden medreselerde, İslâmi eğitimin yanında felsefe, edebiyat, hukuk ve fen bilimleri eğitimi de verilmekte idi. Eğitim dilinin Kürtçe olması, Kürtçenin yaşatılması açısından ayrı bir önem taşımıştır. Cumhuriyet ile birlikte kapatılmalarına rağmen Kürt medreselerinden bazıları gizli olarak varlığını günümüze dek sürdürmüşlerdir.[47]

1.2.4.2. Yezidiler/Ezidiler

İnançlarının sözlü bir geleneğe dayanması ve çevresindeki diğer din mensupları tarafından baskıya uğramalarından dolayı inançlarını gizlemeleri nedeniyle Yezidilerin kökenleri ve hakkındaki bilgiler, son yıllara kadar oldukça sınırlı bir düzeyde kalmıştır. Zerdüştlük, Mani dini (Maniheizm), Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâmiyet, Sabiilik

---

[46] Bardakçı, 1937-1938 Dersim olaylarını da Nakşilikle ilişkilendirmekte ise de, Dersim'in bir Alevî/Kızılbaş merkezi olması karşısında bu tez dayanaksız kalmaktadır.

[47] Kürt medreseleri ve son durumları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Demir, A. "Kürt Medreseleri", http://www.timeturk.com/tr/2009/10/01/q-w-x-medreseleri-kurt-medreseleri.html, E.T. 03.05.2015; Yılmaz, M. K. "Kürdistan Medreselerinde Eğitim-Öğretim Kalitesi ve Bediüzzaman'ın Med-Zehra Projesi", http://www.risaleakademi.org/?page=3&YaziID=200, E.T. 03.05.2015; Yüksel, M. "Mele açılımı ve bölge medreselerinin durumu". *Yeni Şafak Gazetesi* (30.06.2012) (http://www.yenisafak.com/yazarlar/mufityuksel/mele-acilimi-ve-bolge-medreselerinin-durumu-33026, E.T. 03.05.2015; Çiçek, N. "Kürt İslâmının Yeni Yol Haritası", http://nevzatcicek.blogcu.com/kurt-İslâminin-yeni-yol-haritasi/4751771, E.T 03.05.2015.

Medreselerin etkisini yitirerek Devlet tarafından cemaatler ve tarikatlar aracılığıyla birer asimilasyon aracına dönüşmeleri hakkında ise bkz. Dursun, İ. "Kürt Medreselerinin kapatılması da asimilasyonun bir parçasıydı", *Özgür Gündem Gazetesi* (25.12.2010). http://www.ozgur-gundem.com/haber/1181/kurt-medreseleri-nin-kapatilmasi-da-asimilasyonun-bir-parcasiydi, E.T. 09.10.2015.

(Mandeizm) ve Şamanizmden öğeler barındıran senkretik bir inanç sistemi olarak değerlendirilir.

Yezidiliğin etimolojik kökeni hakkında değişik görüşler öne sürülür. Hariciliğin *İbadiye* kolundan ayrıldığı söylenen *Yezid bin Ebi Uneyse*'ye dayandığını ileri sürenler olduğu gibi, Yezidi adının eski İran inançlarındaki İyilik Tanrısı *İzd* ya da *Yezdan*'dan geldiğini savunanlar da vardır.[48] Diğer bir görüş, Yezidiler'in köken olarak İran'ın *Yezd* şehrinden çıkmış olmaları dolayısıyla kendilerine başlangıçta Yezd şehrinden gelenler manasında *Yezdi* dendiği ancak bu sözcüğün giderek Yezidi halini almış olduğudur. Diğer bir görüş ise Yezidi inancının Zerdüştlüğe dayandığı ve Yezidi isminin Zerdüştlükteki iyilik tanrısı *Ahura Mazda*'nın diğer bir adı olan *Yezdan*'dan[49] geldiğidir (Öztemir, 1988:4). Hamzeh'ee ise Yezidi isminin Avesta dilinde bir sözcük olan ve saygıya, tapınmaya layık olmak anlamındaki *Yazata*'dan gelme olasılığının daha fazla olduğunu belirtir (Hamzeh'ee, 2008:191).

Yezidiler kendilerini *Êzdî* (Ezidi), dinlerini *Êzdiyatî* (Ezidilik) olarak tanımlamaktadırlar. *Êzdî'*nin kökeni Kürtçe *Ez* (ben) ve *Da* (verdi) olarak açıklanır. Sonuna gelen *–yatî* eki ise Türkçe'deki *–lık*, *-lik* anlamına gelen yapım ekidir (Adsay, 2011:35).

Yezidiliğin birçok dinden etkilenen eklektik bir yapıya sahip olduğu görüşüne karşılık Yezidiler, dinlerinin birçok dinden önce var olduğuna ve bu eski dinin kuruluşu üzerine tarihi bilgilerin zaman içinde unutulduğuna, kaynaklarının da kaybolduğuna inanmaktadırlar (Sever, 1996:18).

Yezidiler nerede yaşarsa yaşasınlar Kürtçenin Kurmanci lehçesini kullanmaktadırlar. Hemen hemen bütün Yezidiler kendilerini Kürt olarak tanımlarken, Kafkasya'daki bazı Yezidiler ayrı bir Yezidi etnisitesine sahip olduklarını iddia etmektedirler (Omarkhali, 2014:128).

Her ne kadar inanç sistemi olarak çok daha eskilere dayanmakla birlikte Yezidiliğin kurumsallaşması ve yayılması, birçok kaynakta Yezidiliğin kurucusu olarak gösterilen Şeyh Adi bin Müsafir (1075-1162) ile birlikte gelişmiştir. İslâmiyet bakımından Şeyh

---

[48] "Yezidilik", Ana Britannica, C.22, s.31.

[49] "Yezdan", Farsça'da da Tanrı anlamına gelmektedir.

Adi Müslüman inançlı bir sufiydi; Kadirî tarikatının kurucusu Abdülkadir Geylani ile birlikte Bağdat'a gidip, İmam Gazali'den ders almıştı (Bulut, 2003:176). 1116 yılındaki Mekke'ye Hac ziyaretinden sonra ölene kadar Musul'un kuzeyindeki Laleş Vadisindeki eski bir Hıristiyan manastırını dergâha çevirerek mürit yetiştirmiştir.[50]

Yezidiler de tek tanrıya inanmakla birlikte Yezidî dininde merkez öğe, Allah tarafından yaratılmış ve dünya işleriyle yükümlü yedi melek inanışıdır. Bunlardan birincisi ve üstün olanı hemen hemen tanrısal bir nitelik taşıyan Melek Tavus'tur (Tawusi Melek). Tanrı Melek Tavusu yarattıktan sonra dünya ile ilgisini kesmiş, dünyanın yönetimini Melek Tavusa bırakmıştır. Tanrı dünyanın sadece yaratıcısıdır. O sürdürücüsü olmadığından aktif değildir, dünyayla ilgilenmez. Melek Tavus, Tanrının Âdem'in önünde diz çökmesi için verdiği emri reddeden ve bu yüzden Müslümanlar ve Hıristiyanlarca benzer bir şekilde, kötülüğün cisimleşmesi olarak nitelendirilen melektir. Bu nedenle Yezidîler şeytana tapmakla suçlanır. Buna karşılık, Yezidîlere göre Tavus Melek ne kötülüğün tanrısı ne de herhangi başka bir şekilde Tanrı'nın karşıtıdır. Şeyh Adi, Melek Tavusun dünyadaki görünümüdür (Bruinessen, 2013:21). Ruh göçüyle (reenkarnasyon) kutsallığa erişen Şeyh Adi'nin Melek Tavus'un vekili olduğuna inanılır. Yaygın inanışın aksine Yezidiler şeytana tapmazlar. Melek Tavus'u Tanrının gözünden düşen, fakat tövbe ettikten sonra Tanrının lütfuna mazhar olan bir melek olarak görürler. Kötülüğün varlığına ve cehennemde cezalandırılmaya inanmazlar (Jwaideh,1999:40). Zeki Beg ise Yezidilerin, Tanrının salt iyilikten ibaret olduğu ve kimseye kötülük etmeyeceği inancından hareketle ona ibadet etmenin gereksiz olduğu, asıl ibadet edilmesi gerekenin Melek Tavus'ta kendini gösteren şeytan olduğu, onun şerrinden sakınmak ve rızasını kazanmak için ona ibadet edilmesi gerektiğine inandıklarını belirtir. Zeki Beg bunu kof bir inanç olarak niteler (2014:276).

Yezidilere atfedilen iki kutsal kitap vardır: Mushafa Reş (Kara Kitap) ve Kitabul Cilve (Vahiy Kitabı). Kitabul Cilve'nin Şeyh Adi tarafından yazıldığı, Mushafa Reş'in ise ondan iki yüzyıl sonra müritleri tarafından kaleme alındığına inanılır. Ancak daha baskın olan görüş, 19. Yüzyıl'da Batılı misyonerlerce ilk baskıları yapılan bu kitapların, iddia edildiği gibi Şeyh Adi ve onun müritleri tarafından yazılmadığı, Batılı

[50] Şeyh Adi'nin mezarının da yer aldığı Laleş Vadisindeki bu dergah aynı zamanda Yezidilerin hac ziyaretgahı olarak en kutsal yerleridir.

misyonerlerce Yezidilerle yapılan görüşmeler sonucu onların anlatılarının yazıya aktarılmış ve sistematize edilmiş halidir. Kreyenbroek'a (1995: 10-16) göre de kutsal kitapları ne iddia edildiği gibi Şeyh Adi yazmıştır ne de uydurmadır. Dinsel sözlü kültürün yazıya geçirilmiş halidir.

Bruinessen, Şeyh Adi'nin müritlerine okuma yazmayı öğrenmelerini yasaklamasından doğan bir gelenek olduğunu ve bu geleneğin Yezidîlerin bireysel gelişmelerini oldukça engellediğini, fakat inançlarının uzun süre bozulmadan kalmasını sağlamış bir faktör olduğuna dikkat çeker (2013:22). Yezidilikte esas olan dini geleneğin sözel olarak aktarılmasıdır. Yezidilerin dinsel geleneği ağızdan ağza geçen manzum ve nesir olmak üzere geniş bir koleksiyondan oluşur. Bu koleksiyonun en saygın olanları 12-13. Yüzyıllardan itibaren dindar insanlar tarafından derlenen "*qewl*"lerdir[51]. Yezidiler bunlara *ulmi Xwedi* (Tanrının bilgisi) derler. Yezidilerin kutsal ilahileri genellikle Yezidilerin bilgili din adamlarının (nadiren de din adamı olmayanların) yanı sıra Irak'ta özel bir grup olan, ezbere okumada, dini müzikte eğitim görmüş, bazılarının da dini kitapları yorumlamada eğitim görmüş olan *qewal*ler ve *qewalbej*ler tarafından ezberlenir. Bunlar sadece bir önceki nesilden öğrendikleri ve derledikleri bilgiyi yeniden üretmiyor, aynı zamanda dini bilgilerin ve kültürel belleğin taşıyıcıları olarak da işlev görüyorlar.

Yezidilerin dini bilgileri aktarma sistemleri bugün teknik gelişmeler ve yazılı dini metinlerin gitgide artan dolaşımı ile hayati önemi bulunan değişimlerden geçmektedir. Yazı ve medya kültürü Yezidilerin günlük hayatında hem anavatanda hem de diasporada önemli rol oynamıştır. Bu da Yezidilerin sözel geleneğinin üzerinde meydana gelen gitgide artan bir etkiyi gösterir. Yezidiler kutsal sözel geleneklerini yazıya geçirmeye başlamışlardır ki bu da sözel dini metinlerin kutsal kitap haline getirilmesi sorununa yol açmıştır. Günümüzde özellikle diasporadaki Yezidilerde sözel öğretme araçlarıyla dinî bilgileri sözel olarak aktarmanın gelişmiş sistemi etkisini yitirmiştir ve artık Yezidilerin yeni bir gelişme aşamasından, yani yazılı bir gelenek aşamasından geçtiğini söylemek mümkündür. Yezidiler tarihleriyle ilgili birçok nedenden ötürü daha önce hiç ortaya çıkmamış dini metinlerini kutsal kitap haline getirme sorununu çözmeye çalışıyorlar. Yezidi toplumunda çok sayıda göç dalgasının,

[51] Qewl, Kürtçede "demek", "söz etmek" anlamındadır.

küreselleşmenin, bireyselleşmenin ve medya rolünün yol açtığı değişimler, dini bilginin aktarılmasının yeni biçimlerine, Yezidiler arasında ruhani otoritenin de yeni bir biçimde algılanmasına ve anlaşılmasına götürmüştür (Omarkhali, 2014:134-135).

Yezidiler toplumsal olarak sıkı bir kast sitemine sahiptirler. Her Yezidi doğuştan bir sınıfa bağlı olarak doğar. Anne ve babası aynı gruptan olması gerekir. İsteğe göre kast değiştirmek mümkün değildir. Yezidilikte katı bir iç evlilik (endogami) vardır ve bazı istisnalar hariç kastlar arası evlilik yasaktır (Omarkhali, 2014:130). Din adamları (Ruhbanlar) ve Müritler olmak üzere iki sınıf vardır. Din adamları hiyerarşisinde en üstte *Emir* veya *Mir* yer alır. Emirden sonra Şeyhler, Pîrler, Qewallar, Fakirler/Karabaşlar, Koçekler, Fakriyatlar/Fakarâlar ve Farraşlar olmak üzere bir hiyerarşi vardır:[52]

Emirler veya Mirler, Yezidi toplumunda en üst rütbeli olan kişilerdir. Emir Yezidilerin her anlamda sözcüsü, temsilcisidir. Mirlerin evi Yezidilerce Şeyh Adi'nin türbesinden sonra en kutsal yer olarak sayılmaktadır. Veraset sistemiyle başa gelmektedirler. Birini Yezidilikten çıkarma sadece Mir'in emri ve isteğiyle olabilecek bir durumdur. Geleneksel yerleşim yeri Laleş yakınlarındaydı ancak bugün çoğunlukla Bağdat ve Musul civarında yaşamaktadırlar. Dünyevi işlerden sorumlu olan Emirlerin kimileri tarafından Halife Yezid ve Şeyh Hasan soyundan kimileri tarafından ise Şeyh Adi'nin ilk haleflerinin soyundan geldikleri iddia edilmektedir.

Şeyhler, evleri Yezidiler tarafından ibadet yeri olarak görülen toplumun Mirden sonra en üst tabakasını oluturan kimselerdir. Geldikleri soya göre üçe ayrılmaktadır. Birincisi Şeyh Adi'nin soyundan gelen şeyhlerin oluşturduğu Adanî'dir. İkincisi; en eski geleneği sürdüren ve Yezidi Emir soyu olan Şemsânî soyudur. Sonuncu olarak da Katânî soyudur. Mir soyunun devam ettiği Pesmir bu soydan gelmektedir. Beyaz bir elbise giyip, siyah bir sarık sararlar. Şeyhler sorumlu oldukları müritlerin dini önderleridir. Bayramlarda, oruçlarda evlenme ve ölümlerde, vaftiz, sünnet ve hastalıkların tedavisindeki dini sorumluluklar Şeyhler tarafından yerine getirilir. Şeyhler Yezidi toplumunda okuma hakkına sahip olan tek kasttır.

[52] Driver, 1922:477-479; Menteşaşvili, 2004:72-73; Güneş, 2008:72-74.

Pîrler, şeyhlerden sonra Yezidilere yol gösteren yaşlı ruhanilerdir. Şeyh Adi'nin ilk Kürt müritlerinin soyundan gelmektedir. Şeyhlerden farklı olarak siyah bir elbise giyip kırmızı ve siyah tüylü sarık sararlar. Pîrler şeyhlerin sorumlu olduğu ayinler ve kutlamalarda şeyhlere yardımcı olmakla ve yokluklarında onların vazifelerini yerine getirmekle sorumludurlar. Ayrıca Laleş türbesinin ve diğer türbelerin bakımı, Laleş'e yapılan hac ziyaretinde yiyecek, içecek gibi zaruri malzemelerin karşılanması da Pîrlerin görevleri arasındadır.

Qewallar, aslen Beşika ve Kuzey Irak köylerinde yaşayan iki aileden gelmektedir. Qewallar kendileriyle Melek Tavus'u simgeleyen Tavus Kuşu heykeli taşıyarak yılda bir defa tüm Yezidi cemaatlerini dolaşmaktadırlar. Bu ziyaretlerin amacı birbirinden uzak ve bağımsız Yezidi bölgelerinde bile birliği, dini inançların canlı tutulmasını sağlamaktır. Bu nedenle Qewallar Yezidilik için çok önemli bir işlev yerine getirmektedirler. Kavallar ayinlerde ve bayramlarda def ve kavak çalıp ilahiler söylemekle de yükümlüdürler.

Fakirler veya Karabaşlar, daha çok kıyafetleriyle kendinden söz ettiren bir Yezidi kastıdır. Şeyh Adi'nin geleneksel olarak giydiği kenarları kırmızı bir cüppe, siyah bir sarık ve bele takılan kırmızı ve beyaz renkleriyle örülmüş bir kuşak takarlar. Kıyafetleri dışında yılda 92 gün oruç tutmak, sert yün kumaşlar üzerinde yerde yatmak, sigara ve alkol kullanmamak gibi dini ibadet ve yasakları da vardır. Ayrıca Fakirlerin tıraş olmaları, silah taşımaları ve kan dökmeleri de yasaktır. Sadaka ile yaşamlarını sürdüren Fakirler toplumda barışı sağlayıcı kişiler olarak görev yaparlar.

Koçekler, Şeyh Adi'nin türbesine gelen ve burada hayatlarının sonuna dek dünyadan elini eteğini çekip kendini tamamen ibadete adayarak yaşayan kimselerdir. Koçek 'kulağı delik' anlamına gelmektedir. Koçekler dinin terbiyelerini ve esrarlarını anlatmayıp, rüya yorumlamaktadırlar. Bunun için de zaman zaman kaybolup tefekküre dalmakta ve gaipten haber getirmektedirler. Bunların dışında türbenin yakacak ihtiyacını ya da bayramlarda ziyaretçilerin ihtiyaçlarını karşılamakla da sorumludurlar.

Fakriyatlar veya Fakarâlar, kimilerinin var olduğunu düşündüğü kimilerinin ise varlığından şüphe duyduğu bir kasttır. Bu kastı Laleş türbesinde bir kadının yönetiminde hizmet veren, kendini ibadete adayan ve evlenmemeye yemin etmiş dul

veya evlenmemiş kadınlar oluşturmaktadırlar. Kimi Yezidilere göre ise Fakriyat olabilmek için saflığın belirtisi olarak bakire olmak gerekmektedir.

Farraşlar, ruhani yapının en alt kastını oluşturmaktadır. Avhan ya da Avanlar olarak da adlandırılan bu kastın üyeleri Şeyh Adi'nin türbesinin bakım ve temizliğinden sorumludur.

Müritler, dinin esaslarını uygulayan, başta Mir olmak üzere tüm Yezidi kastlarına vergi, bağış ve gıda maddeleri sağlamakla yükümlü olan topluluktur. Müritler dini bağlamda en düşük kastta olmalarına rağmen çiftçilik, hayvancılık, toprak sahipliği, çobanlık, rençberlik veya yevmiyeli işçilik yaparak Yezidi toplumunun ana direğini oluşturmaktadırlar. Her Mürit diğer sınıftan olan bir Şeyhe ve Pire bağlıdır. Müritlerde erkek çocuğu dokuz aylık olduğunda 'bisk' adı verilen bir geçiş töreniyle Müritliğe adımını atar.

Şeyh, *feqir* gibi isimlerin kullanılması, tek Tanrı inancı, Laliş'e hac zorunluluğu, Laliş'in kıble olarak kabul edilmesi, Laliş'ın kutsal zemzem suyu, Cuma gününün kutsal gün olarak kabul edilmesi, Ramazan ve Kurban bayramlarının kutlanması Yezidiliğin İslâm'dan etkilenmişliğini gösteren özelliklerdir. Yezidi isminin kendisinin Farsça Tanrı (*Yezd*) kelimesiyle yakınlığı, kutsal ekmek, kutsal su inancı Zerdüşti kökenleri yönündeki kanıyı güçlendirmektedir. Güneşe saygı, güneş ışınlarının ilk olarak değdiği nesnelerin öpülmesi, dua ederken yüzlerini güneşe dönmeleri Sabilik inancıyla olan yakınlıklarını göstermektedir (Layard'dan akt. Driver, 1922: 482). Layard her ne kadar güneşin kutsallığını Sabiliğe atfetse de güneşe saygı duyma kültünün tüm Mezopotamya dinlerinde kabul edildiğini bilinmektedir. Dolayısıyla bunu Sabilikten etkilenme olarak açıklamak tartışmalıdır. Su ile vaftiz etme, Doğu Hıristiyanlarınınkiyle aynı zamana denk gelen yeni yılın başlangıcı, yeni yılın başlangıcında Tanrı'nın Tahtında oturup emirler vermesi ve insanoğlunun yeni yıldaki kaderini belirlediğine inanılması Ermenilerle olan etkileşimlerinin sonucudur (Brokelman'dan akt. Driver, 1922: 482).

Yukarıda sıralanan özellikler göz önüne alındığında acaba burada da mı kitabi dinlerin ve de diğer inanç sistemlerinin merkeze alındığı, diğerinin onlardan yola çıkılarak tanımlandığı kuşkusu baş göstermektedir. Bu inanç sistemlerinden etkilenmeyi göz ardı

etmeksizin, “tamamının değil de bazı özellikler acaba bu dinlerden önce de yoklar mıydı?” sorusu akla gelmektedir. Yezidiliğin çok sayıda bilinmezi içinde barındırması, Christine Allison’un vurguladığı gibi (2007: 72) “Yezidilerin Yezidiliğin temel açıklaması olduğu konusunda üzerinde anlaşabilecekleri tek bir açıklama ya da amentülerinin olmaması” bu konudaki araştırmaları zorlaştırmasının yanında diğer inançların merkez alınarak incelenmesine yol açmıştır.[53] Khalil Jindy Rashow da (2006) Yezidi dini ile diğer dinler arasındaki benzerliklerin komşuluk ilişkileri, yakın temas, göç ve halkların yer değiştirmeleri ve işgallerin sonucu doğal bir durum olduğunu ve kesin bir yargıya varmadan önce dinler arası benzerliklerin ve etkileşimlerin bilimsel araştırma ve incelemelere konu edinilmesi gerektiğine işaret eder. Burada kültürel bir unsur olarak dinin etkileşimler sonucu melez yapısı gündeme gelmekle beraber, zaman zaman kendilerini dışlayanlara benzeme kaygısının da etkili olduğu ileri sürülebilir (Adsay, 2011:38-39).

Yezidiliğin İranî kökenlerine çok sık gönderme yapılmış olmasına rağmen dini metinlerinden (qewller) yola çıkarak bu konuyu ayrıntılı bir akademik incelemeye tabi tutan Philip G. Kreyenbroek olmuştur. Ona göre su, ateş, toprak ve hava ‘elementleri’nin kutsal varlıklarla yakından ilgili oldukları için saygıyı hak ettiklerine dair anlayışının gerek Zerdüştlük gerekse Ehl-i Hak inancında karşılığı bulunmaktadır (1995:X). Yezidiliktekine benzer bir kast sistemine sahip Ehl-i Hak inancıyla olan benzerlikleri de ayrıntılı olarak inceleyen Kreyenbroek gerek dünyanın yaradılışı mitosu, tabular, festivaller, dünyanın düzenini sağlayan melekler gibi pek çok özelliğin yalıtılmış Kürt dağlarında varlığını sürdürdüğü, gerek Yezidiliğin gerekse Ehli Hak’ın ortak bir gelenekten, İndo-İranî, Zerdüşti gelenekten beslendiklerini ve ardından gelen İslâmiyet, Hıristiyanlık gibi diğer inançlardan da birtakım özellikleri özümseyerek zenginleştiği sonucuna varır (Adsay, 2011:39).

Bruinessen ise Yezidiliğin Alevî Kürtlerle inanç, dini ritüeller, gelenek ve diğer yönlerden ilişkisini, "Alevî Kürtlerin Etnik Kimliği Üzerine Tartışma: Aslını İnkâr Eden Haramzadedir" adlı makalesinde (2005:87-113) ele almıştır. Bu konu aşağıda ayrıca ele alınacaktır.

---

[53] Allison’a göre, bilimsel teoloji bilgisine sahip Batılılar Yezidi geleneklerini yetersiz dini metinler olarak göz ardı etme eğiliminde olup, bu metinleri meydana getiren geleneklerin üzerinde durmadılar (2007:75).

Yezidiler asıl olarak Kürdistan coğrafyasında yaşamışlardır. Günümüzde; Irak Federal Kürdistan Bölgesi, Türkiye, Suriye, Ermenistan, Gürcistan, Avrupa ülkeleri ve Rusya Federasyonu sınırları içerisinde yaşamaktadırlar. Kesin veriler olmamakla beraber Yezidi kaynaklarının iddialarına göre şuan itibari ile dünyada; Irak Federal Kürdistan Bölgesi'nde 400-450 bin, Suriye'de 15-20 bin, Türkiye'de binler ile ifade edilecek küçük bir nüfus, Rusya Fedarasyonu'nda 150-180 bin, Avrupa'da 60-75 bin olmak üzere yaklaşık 750 bin Yezidinin yaşadığı tahmin edilmektedir[54]. Yezidilerin yarısından biraz fazlası fiili olarak Irak Bölgesel Kürt Hükümeti sınırları içerisinde Ninova (Musul) ve Duhok illerine bağlı Sincar (Şengal) ve Şeyhan (Welatşêx) bölgelerinde yaşamaktadırlar. Suriye'de Halep dolaylarında ve Kamışlı civarında; Türkiye'nin Güneydoğu Bölgesinde Mardin'in Midyat, Savur ve Nusaybin; Urfa'nın Viranşehir, Suruç ve Ceylanpınar; Diyarbakır'ın Bismil ve Çınar; Batman'ın Beşiri, Siirt'in Kurtalan ilçelerine bağlı köylerde dağınık bir halde ve az miktarda da Gaziantep ve Kilis yörelerinde yaşarlar. Baskı ve ayrımcılıktan kaynaklı göçler nedeniyle de Almanya başta olmak üzere Avrupa'nın birçok kentinde de Yezidiler yaşamaktadır.[55]

1.2.4.3. Ehl-i Haklar/Yaresanlar/Kakailer

İran'da kendi adlandırmalarıyla *Yaresan*[56], Irak'ta ise *Kakailer*[57] olarak bilinen Ehl-i Haklar, Kürt coğrafyasındaki azınlık bir dinin taraftarıdırlar. Yaresanlar, Ehl-i Hak'ların ana topluluğunu oluştururlar. Ehl-i Hak inancı için sayılan özelliklerin hemen hemen tamamı Yaresanlar için de geçerlidir (Kaya, 2013). Alevîliğin bazı kolları ve Yezidiler gibi Yaresanlık da özellikle de inanç, mit ve ayinler alanında pek çok kadim İran

---

[54] Nüfus bilgileri birçok kaynakta farklı bir şekilde verilmektedir.

[55] "Kim bu (Y)Ezidiler, nerede yaşar neye inanırlar" (Yezidiler konusunda araştırmacı Yaşar Kaplan'la yapılan röportaj, 30.11.20102, http://www.timeturk.com/tr/2012/11/30/kim-bu-ezidiler-nerede-yasar-neye-inanirlar.html, E.T. 08.10.2015; Işık, F. (2014), "Êzidiler kimdir ve ne yaşadılar?", http://www.diken.com.tr/9-sorudaezidiler-kimdir-ve-ne-yasadilar/, E.T. 08.10.2015.

[56] "Yaresan" veya "Yarsan", Ehl-i Hak'ın kutsal kitabı olarak kabul edilen "Serencam"da "yar olanların ülkesi", "yar olanların yeri" anlamında kullanılmıştır, "Bir Kakeî'nin Dilinden: Kakeilik (Yarsanîlik) ve Alevîlik", Salahaddin Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Görevlisi Ziryan Kakei ile yapılan röportajdan, https://kulseyyid.wordpress.com/bir-kakeinin-dilinden-kakeilik-yarsanilik-ve-alevîlik/, E.T. 08.10.2015.

[57] "Kakai", Kürtçenin Gorani lehçesinde kardeş anlamına gelen "kak/keke" kelimesinden türemiştir ve "kardeşliği savunan", "kardeşlik taraftarı" anlamındadır.

unsurunu muhafaza etmiştir. Bu unsurlar zamanla İslâmi mistisizmden ve Şiî İslâmdan gelen unsurlarla birleşmiştir (Kreyenbroek, 2014:45).

İlk olarak Güney Kürdistan'daki Guran veya komşu Lûristan'da ortaya çıkmıştır ve en kutsal yazıtların hepsi Gorani dilindedir.[58] Yezidî dininden farklı olarak, Kürdistan'dan çevre bölgelere yayılmış ve Lorlar, Azerbaycan Türkleri, İran'daki Acemler ile Irak'taki Türkmenler arasında taraftar bulmuştur.

Kürtler arasında Ehl-i Hak dini günümüzde dört bölgeye yayılmıştır: Bunlardan en önemlisi, İran'ın Irak sınırı yakınında Kirmanşah'ın (İran Devrimi sonrasında *Bahtaran* olarak adlandırıldı) batısındaki bölgedir. Burası bugün Goranilerin yaşadığı ve aynı zamanda Ehl-i Hak'kın en önemli türbelerinin bulunduğu yerdir. İkinci bir yoğunlaşma yöresi, *Kirmanşah* ve *Hemedan* arasındaki *Senendaj* bölgesi ile *Kuzey İlam* bölgesidir. Kürtlerin yaşadığı bu iki Ehl-i Hak bölgesinin güneyindeki *Lûrlar'*ın birçoğu da bu dine bağlıdır ve geçmişte tüm bu bölge sakinlerinin önemli bir bölümünün Ehl-i Hak inancına bağlı olması ihtimali oldukça yüksektir (Bruinessen, 2013:24). İran'daki Ehl-i Hak'lar kendilerini *Yaresan*[59] olarak adlandırmaktadırlar. Yaresanlar, Ehl-i Hak'ların ana topluluğunu oluştururlar. Ehl-i Hak inancı için sayılan özelliklerin hemen hemen tamamı Yaresanlar için de geçerlidir (Kaya, 2013). Üçüncü olarak Irak'ta; Kerkük'ün güneyinde Kürt ve Türkmen köyleri ile ve Erbil, Musul, Hanekin ve Halepçe kentleri ile bu kentlere yakın bölgelerde yaşamaktadırlar. Son olarak, Musul yakınındaki köyler kümesinden oluşan bir Ehl-i Hak grubu vardır ki bu topluluk Sarli adıyla anılır (Bruinessen, 2013:24; Kreyenbroek, 2014:46)..

Ehl-i Hak, Tanrı'nın ve Tanrı'nın özünün çeşitli veçhelerini temsil eden yedi baş meleğin dünyada kendilerini birçok kere insan şeklinde gösterdiğine inanır. İnanışlarına göre, Tanrı'nın insan olarak vücut bulduğu biçimlerden biri Hz. Ali'dir. Ali'nin

---

[58] Gorani, Kürt dilinin eski lehçelerinden biridir. Eskiden Şehrizor, Howraman, Kirmanşah ve Senendec halkının büyük çoğunluğu bu lehçe ile konuşuyorlardı. Fakat günümüzde Howraman halkı ve Goran kabilesinin küçük bir bölümü bu lehçeyi konuşmaktadır. Öte yandan Kürt şairlerin çoğunluğu şiirlerini Hicri XIII. Yüzyıl'ın başına kadar Gorani dili ile söylemiş ve Ehl-i Hak'ın tüm dinsel metinleri bu lehçe ile yazılmıştır. Günümüzdeki Goranilerin birçoğu artık güney Kürt lehçelerini konuşmaktadır (Bruinessen, 2013:23; 2003:176-186) .

[59] "*Yaresan*" veya "*Yarsan*", Ehl-i Hak'ın kutsal kitabı olarak kabul edilen "*Serencam*"da "yar olanların ülkesi", "yar olanların yeri" anlamında kullanılmıştır ("Bir Kakeî'nin Dilinden: Kakeilik (Yarsanîlik) ve Alevîlik", Salahaddin Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Görevlisi Ziryan Kakei ile yapılan röportajdan, https://kulseyyid.wordpress.com/bir-kakeinin-dilinden-kakeilik-yarsanilik-ve-alevîlik/, E.T. 08.10.2015).

kutsallığına inanış, Suriye'deki Nusayriler (Alevîler) ve Türkiye'deki Kızılbaşlar (Alevîler) gibi, Ortadoğulu birçok müfrit Şiî (galat) kökenli mezhep tarafından da paylaşılmıştır. Daha ortodoks komşuları, bu mezhepleri "*Ali İlahi*"ler olarak anar.[60] Bununla beraber, Ehl-i Hak için Tanrı'nın en önemli vücut bulma şekli Ali değil, inançlarının kurucusu kabul edilen 14-15. Yüzyıllarda yaşamış olan Sultan Sahak'tır. Ehl-i Hak inanışında Sultan Sahak, Ali'den daha üstündür.

Reenkarnasyon inancına paralel olarak Ehl-i Hak'kın kutsal tarihi döngüseldir. Her bir periyot veya döngüde (daura, daire) aynı ruhların insan enkamasyonları tarafından oynanan aynı dram kendini gösterir. Bununla birlikte döngü tam değildir; Ehl-i Hak tedrici bir ilerlemenin olduğuna inanır; Ali'nin getirdiğiyle Sultan Sahak'ın getirdiği arasında açık bir ilerleme vardır. Dışsal gerçeklik kendisini sürekli tekrar eden bu dögüsel zamanda gösterir. Benzer şekilde insanların da mükemmelliğe ulaşmak için ruh göçü yoluyla tekrar tekrar doğduğuna inanılıyor (Bruinessen, 2005:177; Kreyenbroek, 2014:51).

Ehl-i Hak cemaatleri inanışlar, gelenekler ve uygulamalarıyla bir dereceye kadar birbirinden farklıdır. Guraniler aralarındaki en *heterodoks* cemaattir; oysa örneğin bazı şehirli Fars cemaatler *ortodoks* (İsna Aşeri) Şiî İslâm çoğunluğa kabul edilmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte hepsi de bu inancın temel doktrinlerini paylaşırlar: ruh göçü (reenkarnasyon/tenâsüh: öldükten sonra insanın ruhunun başka bir kalıba intikal suretiyle hayatını sürdürmesi) ve Tanrı'nın çeşitli kereler dört veya daha fazla sayıda melekle birlikte, insan suretinde kendini göstermesi (enkarnasyon/hulûl ya da zuhur). Guran'daki görüşe göre son büyük kutsal enkarnasyon Sultan Sahak'tır. Bununla birlikte diğer Ehl-i Hak toplumları, Ehl-i Hak dinini Azerbaycan'a taşımış olan Ateş Bey gibi dinî liderleri veya reformistleri sonraki hulûller olarak kabul etmektedirler (Bruinessen, 2013:24-25; 2005:166-167). Hacı Nimetullah Ceyhunabadi'nin[61] müritleri ise aynı şekilde liderlerinin hulûl olduğuna inanıyorlar (Kreyenbroek, 2014:50).

---

[60] Yaresanlarca çoğu zaman bu adlandırma Ali ile ilgili inançlarını yansıtmadığı için uygunsuz bir adlandırma olarak görülür. Bu adlandırma esasen İran Kürdistan'ında yaşayan başka bir dini grup için kullanılmaktadır (Kreyenbroek, 2014:45).

[61] Hacı Nimetullah Ceyhunabadi (1871-1920), yazıları ve çalışmalarıyla 20. Yüzyıl'daki Ehl-i Hak tarikatı üzerinde önemli etkisi olan bir tarikat önde geleni. Hakkında daha fazla bilgi için bkz. "Membrado, M., Hacı Nimetullah Ceyhunabadi (1871-1920) ve Onun Ehli Hak Tarikatı İçindeki Mistik Yolu", Omarkhali, K. (Haz.) (2014). *Kürdistan'da Dini Azınlıklar*. İstanbul:Avesta Yayınları.

Ehl-i Hak inanışına göre *İlahi Öz* Ali olarak göründüğünde *şeriatı,* Şah Huşin olarak göründüğünde *tarikatı,* Şah Fazl olarak göründüğünde *marifeti,* Sultan Sahak olarak göründüğünde *hakikati* ifşa etmiştir.[62] İfşa etme, hakikati öğreten Sultan Sahak'la son bulur. Tabiî olarak Ehl-i Hak, takip ettiği son ifşayı, öncekilerden daha üstün görmeye meyillidir. Üçüncü büyük izhar olan Şeyh Fazl, Hurûfi tarikatının kurucusu olan Fazlullah Esterebadi'dir (ölümü 1393). Bruinessen (2005:175), buradan hareketle Ehl-i Hak ile Hurufilik arasında bir bağlantı olduğunu ancak bunun muğlak olduğunu belirtir.

Allah (Ehl-i Hak inanışında Sultan Sahak) kendisi nadiren tek başına izhar eder, O'na dört, altı veya yedi meleksi varlığın (hepsine birden *haft tan*, aydınlık yedi denir) ve en tam görünmelerde de diğer ruhani varlıkların eşlik ettiğine inanılır. Ruhani olan *Heft Tan*'ın yanında, dünyevi olan *Heftawana* bulunur. Heftwana, Sahak'ın çocukları olarak kabul edilen yedi Seyit'te cisimleşir. Bazı Yaresanlar bu yedişerli iki grup arasında bir çatışma unsurunun olduğuna; bazıları da bu iki grubun birbirini tamamladıklarına inanmaktadır. Heftawana'nın varlığının zamanın sonunda biteceğine yaygın bir şekilde inanılmaktadır. Bu teolojik sistemde Ali şahsiyetinin konumu anormal bir durumdur. Çoğu Yaresanın görüşüne göre Ali bu yedili grupların hiçbirine ait değildir ama Ali pek çok kişi tarafından Tanrı'nın tam bir tezahürü olarak görülüyor. Kreyenbroek (2014:52) bu durumu dinlerinin İslâmın (daha çok Şiîliğin) bir kolu olarak gören Yaresanların Ali'yi kutsallaştırmaya daha da eğimli olduklarını belirtir.

Ayrıca, Ehl-i Haklar Tanrı'nın tüm görünümlerini temsil eden yardımcı meleklere (hep beraber *heftan*, *yedi kişi* olarak bilinen), öteki galat mezheplerden daha fazla önem atfederler. Bu yine yedi ermişte vücut bulmuş yedi meleğe dair Yezidî inanışına benzer ve aynı zamanda Zerdüşt dininde benzer bir rol oynayan meleksel varlıklar, yedi *Cömert Ölümsüz*'ü (Ameşa Spenta) anımsatır. Aynen Yezidîler gibi, Ehl-i Hak da sıradan insan ruhunun yeniden doğuşuna inanır. Dinî liderlik soydan geçer ve Ehl-i Hak ermişleri soyundan gelen seyyid ailelerince yürütülür; fakat Yezidîler arasında olduğu gibi ayrıntılı bir kast sistemi yoktur. Ermişlerinin ve dinî liderlerinin adlarından olduğu kadar, dinî fikirlerinin ifade edildiği sözlerin birçoğundan da açıkça anlaşıldığı gibi, her iki mezhep de Müslüman bir çevrede ortaya çıktı. Bununla beraber Ehl-i Hak müfrit Şiîliğe dâhil görünürken, Yezidîlerin kökeninde müfrit bir Şiî karşıtı Müslüman

[62] Bunlar, Alevîlikteki "dört kapı kırk makam" temel öğretisindeki dört kapıyla aynıdır.

mezhebi olabilir. Benzerlikleri, paylaştıkları İslâm öncesi geçmişleri nedeniyledir (Bruinessen, 2013:25). Özellikle Goran bölgesindeki Ehl-i Haklar Yezidîler gibi, Müslüman olmadıklarını, ayrı bir din olduklarını vurgularken, Modernci Nimetullah Ceyhunabadi'nin taraftarları ve özellikle Senendaj bölgesindeki Kültler kendilerini daha çok Müslüman olarak tanıtmayı tercih ederler.

Bruinessen Guran Ehl-i Haklarının popüler din pratikleri ve efsanelerinin Dersim Alevîlerininkilerle çarpıcı benzerlikler gösterdiğini belirtir. Bu iki grup, yakın komşularının dilinden oldukça farklı diller konuşmakla birlikte dilsel olarak da birbirlerine yakındırlar; Dersim Alevîlerinin çoğu İran kökenli ve Gorani'yle bağlantılı, Kürtçeye de oldukça uzak bir dil olan Zazacayı konuşurlar. Bu durum bu iki grubun, esas olarak İran kökenli ama sonradan birçok Türk orijinli unsurların da karıştığı erken ortaçağ Deylem ile birleşmiş ortak bir kültürel orijine sahip olduklarını göstermektedir (2005:172). Gerçekten de, Ehl-i Hak inancında, büyük önem atfedilen ve müzikle yapılan Cem ayini, dinsel hiyerarşi (Mürşit, Pir, Rehber, Mürit), doğaya tapınma, kutsal ziyaretgâhlar, kutsallık atfedilen mistik anlatılar ve efsaneler gibi yönlerden Alevîliğe özellikle de Dersim merkezli Kürt Alevîliğine benzer birçok özellik bulunmaktadır.

1.2.4.4. Alevî Kürtler ve Zaza Alevîlerin Ayrıksılığı

Alevî Kürtler çalışmanın ana konusu olduğu için burada sadece Türkiye'deki Alevî Kürtlerin kendi içerisindeki ayrımları ile yerleşim ve demografik durumları ele alınacaktır. Alevîlik, Türkiye'de resmî tarih yazımı ve Türkçü düşüncenin etkisi ile yapılmış olan birçok çalışmada daha çok Türkmenler arasında yaygın olmasından hareketle bir Türk/Türkmen inanışı olarak ele alınmış, Türk ve İslâm vurgusu ile özdeşleştirilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Varlıkları bir gerçek olan Kürt Alevîler ise ya görmezden gelinmiş, ya Kürtlükleri kabul edilmemiş, kabul edilseler bile üzerinde çok da durulmamıştır. Bu durum, ancak son yıllarda özellikle Kürt hareketinin gösterdiği gelişme ve değişim, bu konuda yapılan yayınlar ve Alevî Kürtlerin toplumsal ve siyasal alanda kendi kimlikleri ile görünür olmaya başlamaları ile değişime uğramıştır.[63]

[63] Örneğin, CHP genel başkanı Kemal Kılıçdaroğlu'nun her ne kadar bunu çok ön plana çıkarmasa da

Türkiye'deki Kürtlerin, yukarıda dil konusunda da değinildiği üzere büyük kısmı Kurmanci lehçesini konuşmakla birlikte Zazaca konuşan bir kesimi de bulunmaktadır. Alevî Kürtler için de aynı durum söz konusudur. Ancak bir kıyaslama yapılacak olursa Alevî Kürtler içerisindeki Zazaca konuşanların oranının, Türkiye'deki tüm Kürtler içerisinde Zazaca konuşanların oranından daha yüksek olduğu görülecektir. Çalışmada "Kürt" kavramı tüm lehçeleri kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Bu bağlamda Türkiye'deki Kürtler de ister Alevî ister Sünnî olsunlar Kurmanci ve Zazaca konuşan tüm Kürtleri kapsayacak şekilde kullanılmıştır.

Bu açıklamaların yapılmasının nedeni ise özellikle Alevî Kürtler içerisinde Zazaca konuşanların bir kısmında son yıllarda geliştirilen, "Zazaların Kürt olmadığı", "ayrı bir ulus olduğu" yönündeki bir eğilimdir. "Zaza milliyetçiliği" (Bruinessen, 2005:110) olarak adlandırılan bu eğilim, esas olarak Avrupa'da yaşayan küçük bir grubun yürüttüğü ve Zazaları hem Türk devletinin, hem de Kürt milliyetçiliğinin kültürel baskısından kurtulması gereken ayrı bir ulusal topluluk olarak tasavvur etmeye başlamıştır (Massicard, 2007:131). Bu eğilim, Dersim 1937-38'i de Kürt ve Alevî değil, bir "Zaza isyanı" olarak yorumlamaktadır.[64] Halen örgütlü bir milliyetçi Zaza hareketi görünmemektedir ancak hepsi Zazaların Kürtlerden farklı olduklarını iddia eden, Avrupa'da yayımlanan iki dergi (*Desmala Sure ve Wate*) ve Türkiye'de yakın zamanda çıkan bir dizi kitap ile yayıncılık faaliyetleri devam etmektedir (Bruinessen, 2005:112-113).

Çiçek (2015:127), Zaza kimliği merkezli kültürel ve politik mobilizasyonun, ana akım Kürt hareketinin tekçi dil politikalarına[65] ve dindeki modernist sekülerliğine bir tepki olarak okunabileceğini belirtir. Zaza milliyetçi çıkışların, Kürt hareketine karşı bir tampon işlevi görmesi açısından devlet tarafından da desteklendiği görülmektedir (Çem, 2009:557-558; Engin, 2004:538; Çiçek, 2015:178). Zaza milliyetçi çıkışların, PKK

Dersimli bir Alevî Kürt olması, yine CHP Tunceli milletvekili Hüseyin Aygün'ün Kızılbaş kimliğini açık olarak ifade etmesi ile Dersim katliamı konusunda yaptığı açıklamalar, son dönemlerde kamuoyunda Alevî Kürtlerin görünür ve bilinir olmasına önemli katkıda bulunmuştur.

[64] 1983-1986 yılları arasında Fransa'da yayınlanan ve Alevî Zazaları merkeze alan *Kızıl Yol* adındaki bir dergi ve yine bu adla anılan radikal bir sol grup, başkentinin Dersim olduğunu iddia ettikleri "Bağımsız Anadolu Sosyalist Alevîstan Halk Cumhuriyeti" gibi bir oluşumun varlığından bahseder (Engin, 2004:531-542; Massicard, 2007:113). Zaza milliyetçileri 1987'de İsveç'te *Ayre* ve *Piya* adında iki dergi çıkarırlar.

[65] PKK merkezli Kürt hareketi Kurmanci ve Zazacayı Kürtçenin farklı iki lehçesi olarak kabul etmekle birlikte pratikte Kurmaci merkezli bir politika izlenektedir.

merkezli Kürt hareketi nezdinde "devlet destekli" ve "bölücü" damgası yemesi de kaçınılmaz olmuştur.

İttihat ve Terakki'den bu yana Zazalar üzerinde çalışma yürüten Türkçü anlayışın temsilcisi niteliğindeki Said, Tankut ve Sevgen gibi resmî araştırmacılar, Zazaların Kürt olmadığı, gelenek-göreneklerinin Türkmenlere, dillerinin de Türkçeye çok yakın olduğu ve hatta Türkçenin bozulmuş bir hali olduğu temelli iddialarla yıllarca Zazaların aslında Türk oldukları tezini işlemişler (Said, 2000; Tankut, 2000; Sevgen, 2003b), bu tez 1980'den sonra Kürt hareketinin yükselmesi ile birlikte yeniden dolaşıma sokulmaya başlanmıştır. İşte politik düzlemde etkili bir çıkış yakalayamamış olsa da Zaza milliyetçisi eğilimin Kürt hareketine ve Kürt kimliğinin mobilizasyonuna karşı bir tampon olarak görülmesi ve devlet tarafından desteklenmesi anlaşılabilir olmaktadır. Yıllarca Zazaların Türk olduğu tezini işleyen resmî bakış açısı bunu başaramadığı noktada, Zaza Alevîlerin kendilerini Türklerden de Kürtlerden de ayrı bir kimlik olarak inşa çabalarına destek vermeye başlamıştır. Çiçek (2015:178) bu durumu ulusal ve dini kimliklerin değişken sınırlara sahip politik inşalar olduklarını gösteren önemli bir örnek olarak nitelendirir.

Zaza Alevîlerin ayrı bir kimlik olarak ortaya çıkması, "Giriş" bölümünde değinilen Wimmer'in, "etnik grupların tarih içindeki oluşumu ve bozulumu, kendi içinden başka etnik gruplar çıkarması, bu bağlamda bölünmesi, etnik bir bağlamı olmayan kümeleşmelerin tarihsel koşullar içinde etnikleşmesi" (Aydın, 2015:13) tespitine uymaktadır.

Bu çalışmada, Zazaca konuşan Kürtlerin ayrı bir etnik grup oluşturup oluşturmadıkları tartışmasına girilmeden[66] Zazaca ve Kurmanci konuşan Alevîlerin tümü "Alevî Kürtler" olarak kabul edilmiştir. Türkiye'deki Alevî Kürtlerin yerleşim alanları 19. Yüzyıl'daki misyoner çalışmalarından bu yana işlenen bir konudur. Dersim bölgesi merkez olmak üzere Türkiye'deki Alevî Kürtlerin yaşadıkları bölgeler çeşitli kaynaklarda şu şekilde tespit edilmiştir:

Konu hakkındaki eski bazı kaynaklara göz atmak Alevî Kürtlerin tarihsel olarak yaşadıkları bölgelerin görülmesi açısından önem taşımaktadır. 19. Yüzyıl'da yayınlanan

[66] Bu konudaki tartışmalara yukarıda "Dil Sorunu" bölümünde kısmen değinilmiştir.

Alman etnoloji ve halkbilimi dergisi *Globus*'ta çıkan *Die Kissilbaschen in Kurdistan* (Kürdistan'da Kızılbaşlar-1867) başlıklı bir yazıda, İngiliz ve Amerikan Misyonerlerinin yazdıklarından hareketle Kızılbaşların "yalnızca Fırat'ın sarp dağlık bölgelerinde değil; Küçük Asya bölgesinde Sivas'ta, Malatya'nın geçit vermez dağlık bölgelerinde, Adıyaman çevresinde ve Harput'ta" da yaşadıkları belirtilir (*Globus*, C.11/1867'den akt. Bayrak, 2004:386).

Araştırmacı M. F. Grenard'ın 1904 tarihli yazısında[67] ise şu tespitler yer alır: "Kızılbaşlar'ın toplam nüfusu 1 milyondan fazladır. Batı'daki bütün Kürtler bu tarikata mensupturlar. Yani Dersim'in hepsi, Malatya Sancağı'nın pek çok yeri (Mamuretü'l-Aziz Vilayeti), Tercan kazası, Erzurum'un Kığı kazası, Zara ve Sivas vilayeti çevresinde pek çok kaza. Bitlis vilayetinde, Varto'da 2 binden fazla Kızılbaş'a rastlanır. Türkler'in pek çoğu ya da kendilerine Türk diyen Mamuretül-Aziz vilayetindekilerin pek çoğu Kızılbaş'tır. Bu Türkler'in pek çoğu Erzurum vilayetinin kazası olan Bayburt'ta, Sivas'ta, Divriği. Kangal, Yıldızeli, Hafik, Zile, Mecidözü, Hacıköy'de yaşarlar Hesaplarıma göre bu son vilayette toplam 365 bin Kızılbaş var. Erzurum'da 107 bin, Mamuretül-Aziz'de ise 300 bin. Yine Kızılbaşlar'ın Samsun çevresinde, Ankara çevresinde yaygın olduklarını biliyorum." (Bayrak, 1997:332) 1911 yılında Tiflis'te yayımlanan bir dergide Dersim Kızılbaşları" başlıklı bir yazıda[68] da benzer tespitlere yer verilir (Bayrak, 1997:352).

Türkiye'deki etnik gruplar konusundaki çalışmasıyla bilinen Andrews (1992), çalışmasında bu etnik grupları, nüfusları, coğrafi dağılımları, dilleri, dinleri ve grup kimlikleri ile bir analize tabi tutmuştur. Adı geçen çalışma her ne kadar alanında yapılan ilk çalışmalardan olsa da, Andrews'in savlarını birebir alan araştırması yerine 1965 Genel Nüfus Sayımı'na dayandırmış olması kitabın ortaya koyduğu iddialara temkinli yaklaşmayı gerekli kılmaktadır. Andrews Alevî Kürtlerin nüfusu konusunda herhangi bir tahmin yapılamadığını belirttikten sonra Kürtlerin %70'inin Sünnî olduğu yaygın görüşünden hareketle, kalan % 30'unun ise Alevî olduğunu belirtir (1992:161). Andrews (1992:161-162), Alevî Kürtlerin coğrafi dağılımını ise şu şekilde verir: Ekseriyetle Bingöl (özellikle Karlıova ve Kığı ilçelerinde). Tunceli, Erzincan, Sivas,

---

[67] Grenard M. F. (1904). "Une secte religieuse d'Asie Mineure: Les Kyzlbachs" (Küçük Asya'da Dini Bir Tarikat: Kızılbaşlar), Journal Asietique 10 seri 3.

[68] "Kizylbaşi Dersima", içinde *Svodka svendenij o sopredel'nyx stranax-za vremja*, no:4, Tiflis, 1911.

Yozgat, Elazığ, Malatya, K.Maraş (özellikle Elbistan ve Pazarcık'ta) ve Kayseri (Pınarbaşı, Sarız, Tomarza) ilçelerinde ve Çorum çevresinde Alaca'da bir grup olarak. Nüfus birbirine pek uzak olmayan köylerde toplanmıştır. Adıyaman, Gaziantep, Hatay, Kırşehir, Nevşehir, Samsun ve Tokat illerinde yerleşmiş dağınık gruplar vardır.

Çamuroğlu (1999:98) ise Türkiye'deki Alevîlerin ve Kürt nüfusunun büyüklüğü hakkında kesin bir ifadede bulunmanın mümkün olmadığını, yalnızca, bütün Alevîler arasındaki Kürtlerin oranının, % 10 ile % 20 arasında olabileceğini belirtir.

Burkay da (2015:110) Türkiye'de Alevîlerin sayısı konusunda resmî istatistiklerin bulunmadığını, bu rakamın kimine göre 10, kimine göre 20 milyon olduğunu belirtir. Burkay'a göre Türkiye Kürdistanı'ndaki Kürt nüfusun büyük çoğunluğu, yaklaşık yüzde 75'i Sünnîdir (2015:32). Burkay'a göre Kürtler arasında Alevîlik, Kürdistan'ın Hatay'dan itibaren Maraş, Malatya, Dersim, Erzincan ve Bingöl'ü kapsayan kuzey şeridinde yaygındır (2015:110). Erzurum'dan Antakya'ya uzanan dış kuşakta, Dersim, Erzincan ve Koçgiri yöresi tümüyle; Muş, Bingöl, Elazığ Malatya, Maraş, Antep ve Antakya ise kısmen Alevî Kürtlerle sakindir. Batıdaki büyük kentlerde yaşayanlarla birlikte, Alevî Kürt nüfusu yaklaşık 3-4 milyon dolayındadır (2015:31-32).

Burkay'ın Alevî Kürtlerle ilgili verdiği rakamları abartılı bulan Tan'a (2011:43-44) göre Müslüman Kürtlerin %90'a yakın bir bölümü Sünnî, yaklaşık %10'luk kesimi ise Şiî ve Alevîdir. Alevî Kürtlerin sayısal varlığının abartıldığını söyleyen Tan, Kürtlerin dini dağılımlarını ise şöyle tarif eder (2011:43-44): "Fırat Nehri'nin güneyindeki Urfa, Diyarbakır, Mardin, Batman, Siirt, Şırnak, Hakkâri, Bitlis ve Van illerindeki yaklaşık beş bin köy içinde Alevî olan köy sayısı ancak yirmi civarındadır. Suriye'deki Müslüman Kürtlerin tamamı Sünnî'dir. Zazaların büyük kesiminin Alevî olduğu da oldukça yaygın, ancak tamamen yanlış bir iddiadır. Fırat (Murat) nehrinin güneyindeki (Siverek, Çüngüş, Çermik, Ergani, Dicle, Eğil, Hani, Maden, Guleman, Palu, Genç, Bingöl, Lice, Kulp, Mutki) Zaza köylerinin tamamına yakını Sünnî; Dersim, Erzincan Sivas kesimi Alevîdir. Bu anlamıyla Fırat nehri adeta bir Alevî-Sünnî sınırıdır denilebilir."

Bruinessen (2005:118-119), ise Kürt Alevîlerin Kürt yerleşim bölgesinin kuzeybatı kısmında yaşadıklarını belirtir. Buralar ise merkezi Dersim olmak üzere bu bölgenin

uzak güney, doğu ve batı uçlarını kapsayan bir alandır. Gaziantep'ten başlayıp güneyde Kahramanmaraş'a ve Adıyaman'a, kuzeyde Malatya ve Sivas'a kadar uzanan bölgenin özellikle dağlık kesimleri Kürt Alevîlerin yaşadığı bölgelerdir. Bruinessen (2005:88-89) Alevî Kürtlerin yaşadıkları bölgeleri dil ve aşiret yapılarını da işin içine katarak belki de en ayrıntılı ve yaptığım araştırmalara dayanarak bana göre de doğru olarak şu şekilde verir (2005:88-89): Alevî Kültlerin merkezi Dersim'den (Tunceli ili, Erzincan'ın Kemah ve Tercan ilçeleri ile Bingöl'ün Kiğı da dâhil) ibarettir. Dersimliler, Batı Dersim'in (Çemişgezek ve Pertek'in de kısmen içinde bulunduğu Ovacık ve Hozat'ın) Zazaca konuşan[69] Şeyhhasan aşiretleri ile aralarında hem Zaza, hem de Kurmanci dillerini konuşanların bulunduğu Doğu Dersim (Pülümür, Nazimiye, Mazgirt) aşiretleri arasında kültürel bir fark görürler.

Bir dizi Alevî yerleşim bölgesi Dersim'den Bingöl Kuzey Muş, Varto boyunca Kars'a kadar doğuya uzanır.[70] Bu aşiretlerin en büyükleri ve en iyi bilinenleri, Kurmanci konuşan Hormek (Xormek, Xiromek) ve Zazaca konuşan Lolan, Dersim kökenli olduğunu iddia ederler ve bu aşiretlerin gerçekten halen Doğu Dersim'de (zikredildikleri sıra ile Nazimiye ve Pülümür) yaşayan mensupları vardır.

Daha batıda, Sivas'ın Zara bölgesi ve çevresinde önemli bir Alevî Kürt nüfusu ile, Koçgiri aşireti ile karşılaşırız. Zaza lehçesinden çok Kurmanci lehçesi kullanmalarına rağmen, Koçgiri aşireti Batı Dersimli Şeyhhasan aşireti ile akraba oldukları iddiasındadırlar. Dersimli aşiretlerin başka bazı mensupları, hem Zazaca, hem de Kurmanci konuşanlar, Sivas'ta diğer yerleşim bölgelerini oluştururlar. Dersim Alevîleri ile akrabalıklarının diğer bir belirtisi, aralarında yaşayan aynı soydan seyyidlerin (özellikle Kureyşlilerin) varlığıdır.

Diğer bir dizi yerleşim bölgesi Malatya, Maraş, Elbistan ve Antep boyunca Suriye ve Adana'ya dek güneye uzanır.[71] Bunların tümü Kurmanci konuşurlar.

---

[69] Bruinessen'in tespiti sadece Şeyhhasan aşireti örneği üzerinden Batı Dersim'in sanki hepsi Zazaca konuşuyormuş gibi bir algı yaratıyorsa da, Batı Dersim'de (Hozat'da) Ağuçan gibi Kurmanci konuşan büyük ocak/aşiretler de bulunmaktadır. Dersim'deki ocak/aşiretlerin coğrafi dağılımları ve dili konusunda bkz. Gezik, 2014:226-230.

[70] Bu hattın içine Hınıs ve Tekman ilçeleri de dâhildir.

[71] Bu hat üzerindeki Alevî Kürt yerleşimlerine, Maraş'ın Nurhak ve Pazarcık ilçeleri ile Adıyaman'ın bir kısmı da dâhildir.

Sonuçta nüfus olarak sağlıklı bir veri bulunmamakla birlikte, Alevî Kürtlerin Dersim merkez olmak üzere coğrafi dağılımları konusunda aşağı yukarı bir mutabakat bulunmaktadır. Alevî Kürtler kadim yerleşim alanları olarak; Doğu Anadolu başta olmak üzere, Güneydoğu Anadolu, İç Anadolu, Akdeniz ve hatta çok az da olsa Karadeniz (Çorum, Amasya, Tokat) bölgesine kadar yayılma göstermektedirler. Bununla beraber, tarihteki göçler bir yana, bu bölgelerden 1960'lardan bu yana hız kazanan başlangıçta ekonomik nedenli ve 1970'lerle birlikte siyasal nedenlerin de eklendiği, büyükşehirlere ve yurtdışına doğru yoğun bir Alevî Kürt nüfus göçü olduğu da ayrı bir gerçektir. İstanbul başta olmak üzere, Adana, Mersin, İzmir, Ankara, Antalya, Bursa ve Gaziantep gibi büyükşehirlerde de azımsanmayacak düzeyde bir Alevî Kürt nüfus söz konusudur. Diğer taraftan başta Almanya olmak üzere batı Avrupa'da artık bir "Alevî Kürt diasporası"ndan bahsetmek de mümkün görünmektedir.

1.3. ALEVİLER

1.3.1. Kavram

Arapça bir kelime olan "Alevî" terimi, İslâm'ın dördüncü Halifesi olan Hz. Ali'nin isminden türetilmiş bir sıfattır ve "Ali ile ilgili" anlamına gelir. Arapça olan "Alevî" sözcüğü Farsçada ve Osmanlıcada da aynı şekilde kullanılmıştır. Arapça ve Farsçada "Alevî"; "Hz. Ali soyundan gelenler", "Hz. Ali yanlısı" olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır.[72] Osmanlıcada da; "Hz. Ali'ye intisabı (bağlılık) olan kimse" ve "Kızılbaş" anlamlarında kullanılmıştır (Savaşçı, 2004:19). Türk Dil Kurumu sözlüğünde (2005:71) ise "Alevîlik" "Hz. Ali yanlısı olma durumu" olarak tanımlanmaktadır. Ana Britannica (2004: C.1, 385) ise Alevîliği, "İslâmda, Hz. Ali ve soyuna gösterilen sevgi ve yandaşlık olan siyasal ve itikadi grupların genel adı" olarak tanımlamaktadır.[73]

---

[72] Birdoğan, Farsça karşılığına göre Ali'den yana olan anlamındaki sözcüğün Ali-ci olduğunu, Türkçede Ali-evi olarak yanlış kullanıldığını, sözcüğün asıl kökeninin Ali-evi değil, (Alevî değil), Ali-ci olması gerektiğini belirtir bkz Birdoğan ile Söyleşi (Aydın, 1997).

[73] Alevî teriminin daha geniş bir etimolojik tahlili ve tarih içerisindeki anlamları için bkz. İrat (2012:15-25).

Osmanlı döneminde bugün Alevî olarak tanımlanan topluluklar "Kızılbaş", "rafizi" (Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in halifeliğini tanımayanlar)[74], "mülhid" (tanrı tanımaz, dinsiz, inançsız) gibi aşağılayıcı anlamlar yüklenen terimlerle anılmaktaydı. Osmanlıda "Alevî" teriminin ilk kullanılışı 19. Yüzyıl olarak bilinmektedir (Melikoff, 1994:53; Emiroğlu ve Aydın, 2003:28).[75] Saraç (2011:117) Alevî teriminin ilk olarak 1826'daki Bektaşi tarikatını ilga eden Hatt-ı Humayun'da "Rafz, ilhad" gibi kavramların yanı sıra ilk kez "güruh-u Alevî" olarak kullanıldığını belirtir.

Alevîlik terimi her ne kadar 19. Yüzyıl'da kullanılmaya başlansa bile gelinen süreçte sözcüğün günümüzde tarihsel olarak birbirinden farklı sosyal ve siyasal özellikleri bulunan Bektaşiler, Kızılbaşlar, Tahtacılar, Çepniler, Caferiler, Şiiler, Nusayriler gibi içerisinde farklı etnik kökene sahip birçok dinsel grubu barındıran/kapsayan şemsiye bir terim olarak kullanıldığını belirtmek gerekmektedir.

1.3.2. Geleneksel Alevîliğin İnanç Yapısı

Genel olarak Alevîlik yazınına hakim olan görüş, geleneksel Alevîliğin çözüldüğü, 1990'lı yıllarla birlikte Alevîliğin gelenek çözüldüğü için de modern kent koşullarında yeniden inşa edildiği doğrultusundadır. Bu yeniden inşaların da kim hangi taraf Alevîliği tartışıyorsa ona göre bir Alevîliğin tarifinin, tanımının yapıldığı ve bu doğrultuda da Alevîlik üzerine politik ve ideolojik yaklaşımların geliştirildiği de bir gerçekliktir. Ayrıca özellikle son on yılda Alevîlik yazınının daha çok modern kent koşullarında Alevîliğin nasıl biçimlendiğine yönelik olarak yapıldığı da gözlenlenmektedir. İşte bu ortamda üzerine çok şey söylenen geleneksel Alevîliğin ne olduğunun, Alevîliğin nasıl bir dünya ve tanrı tasarımı içerdiğinin üzerinde durulması gerekmektedir. Alevîliğin nasıl bir dünya ve tanrı tasarımına sahip olduğunu ortaya koyma çabası, Alevî Kürt kimliğinin oluşumunda ve kimliğin inşasında nasıl bir rol

[74] Bulut, terimin bu anlamıyla kullanılmasının sonradan uydurulan bir şey olduğunu, tersine, İslâm dinini kabul etmeyen, onu kökten veya büyük oranda reddeden, ona itiraz eden, karşı çıkan ve direnen toplulukları/kesimleri tanımlamak amacıyla kullanıldığını belirtir (1997:231).

[75] Alevî teriminin ilk kez 19. Yüzyıl'da kullanıldığı Alevîlik üzerine yapılan çalışmalarda genel olarak kabul görmektedir. Ancak itirazlar da söz konusudur. Kaygusuz (2005) ve Savaşçı (2004:17-21), Alevîlik sözcüğünün 1451'den beri kullanıldığını yazmaktadır. Alevîler'in kökenini, Hititler'den önce Anadolu'da yaşamış olan Luviler'e dayandıran Çınar (2007) ise sözcüğün 16. Yüzyıl'ın sonlarından itibaren kullanılmaya başladığını belirtir.

oynadığını, Alevî Kürt kimliğinin toplumsala ve siyasala kabul ve uyumunda neden sürekli muhalif kimliklere eklemlendiğinin açıklığa kavuşturulması bakımından da önem arz etmektedir.

Geleneksel Alevîlik genellikle göçebe ve yarı-göçebe toplumlarda inançları, ritüelleri, musahiplik, cem, dar ve düşkünlük gibi toplumsal-dinsel kurumlarıyla yaşayan ve içinde yaşanıldığı için de "Alevîlik nedir?" diye sorulmayan ya da "ben Alevîyim" diye kişinin kendisini tanımlama ihtiyacı duymadığı bir dindir.

Bu dinin oluşumunda rol oynayan en önemli etken toplumların zaman ve mekan algısını da belirleyen Eliade'nın (1991b: 9) tanımıyla kutsallık tasarımı ve "*hierophanie* (kutsalın tezahürü)"dir. Eliade dindışının zıddı anlamıyla kutsal ve kutsallık tasarımının en ilkellerinden en gelişmişlerine kadar tüm dinlerin birikimi olduğunu ve kutsallık tasarımının toplumsal varoluşla ontolojik bir ilişki kurduğunu ileri sürmektedir:

Kutsalın tezahürü dünyayı ontolojik olarak kurmaktadır. Türdeş ve sonsuz olan ve hiçbir kerteriz noktasının yer almadığı, hiçbir yönlendirmenin mümkün olmadığı alanda, kutsalın tezahürü mutlak bir "sabit nokta"yı, bir "merkez"i ifşa etmektir. (Eliade, 1991b: 2)

Eliade, kutsallığı, yeryüzünde var olma ve gerçekliğe katılma anlamıyla dinsel bir deneyim olarak tanımlamakta ve insanların dünyadaki ilk varoluş tarzının kutsal ve dindışı durumlarla tezahür ettiğini ileri sürmektedir. İlk varoluş tarzının kutsallık olarak yani dinsel olarak kurulduğu durumda doğanın tümü ya da doğadan parçalar örneğin bir bölge, bir dağ, bir akarsu, bir kaya kutsallaştırılabileceği gibi toplum da kendini oluşturan tek tek bireylerden bağımsız, onu oluşturan bütünsellik içinde kutsal sayılır. Yani toplum, insanlar tarafından onu oluşturan bireylerden ayrı, kutsal bir doğası olan ve kendi amaçlarını izleyen bir bütünlük olarak algılanır.

Toplumu oluşturan bireyler, toplumun buyurduğu düşünce ve davranış kurallarına kendileriyle çelişse bile uymakla yükümlüdürler. Uyumu mümkün kılan şey ise toplumun doğasına atfedilen kutsallıktır. Ecevitoğlu'nun (2011:145) da belirttiği üzere "kutsallık tasarımı, toplumun, kendisini oluşturan bireysel bedenleri ve bilinçleri aşan mistik bir beden olarak kurulmasını sağlamaktadır. Bu bedenin işleyişi kutsalın çeşitli simge ve anlamlar aracılığıyla gündelik yaşama akışına bağlıdır."

Bu akışta anlamlar, zaman ve mekan üzerinden kurulur. Dindar insan[76] için mekan da zaman da türdeş değildir. Mekan, dindar insan için Eliade'nın (1991b:1) da belirttiği üzere "*türdeş değildir*; onun için kopuklar, kırıklar sunmaktadır: diğerlerinden niteliksel olarak farklı mekan parçaları bulunmaktadır." Dindar insan için zaman da mekan gibi ne türdeş ne de süreklidir. Kutsal zamanın fasılaları, bayram zamanı vardır ve bunlar çoğunlukla devrevidir. Dindışı zaman ise, dinsel anlamdan yoksun eylemlerin yer aldıkları adi bir zamansal süredir. "Dindar insan ayinler aracılığıyla, adi zamansal süreden kutsal zamana tehlikesizce "geçebilir" (Eliade, 1991b: 48).

Geleneksel toplumun dindar insanı, zamanı ve mekanı bu şekilde kurarak kaostan kozmoza geçer. Kutsal zaman bizzat doğası gereği tersine dönebilir, bulunduğu yönde şimdi haline getirilmiş ilksel efsanevi zamandır. Her dinsel bayram, her kutlama efsanevi bir geçmiş içinde "başlangıçta" meydana gelmiş efsanevi bir zamanı yeniden güncelleştirir. Bu çağdaş terimlerle "tarihsel şimdiki zaman" olarak ifade edilen şeyin içinde yaşamayı reddetmek, bir bakıma "başlangıcın" tekrarıyla yani kaostan kozmosa geçişin yinelenmesiyle "ebediyete" akmaktır. "Böylece ayin toplumu yeniden kökene, yani başı ve sonu olmayan ebedi bir zamana bağlamak suretiyle süregiden tarihsel zamanı askıya almakta ve hatta ilga etmektedir (Ecevitoğlu, 2011:146) Eliade bu olguyu, eski Doğu dinlerinin çoğunda karşımıza çıkan yeni yıl törenleriyle örneklemektedir. Yaratılışı anma törenleri niteliğinde olan bu törenler çerçevesinde toplum, evrenin yaratılışı eylemini yeniden güncelleştirmek suretiyle zamanı yeniden başlatmaktadır:

Madem ki Yeni Yıl evrenin yaradılışının bir yeniden güncelleştirilmesidir, o halde *zamanın başlangıcından itibaren ele alınmasını*, yani ilksel zamanın, saf zamanın, Yaradılış esnasında varolanın ihya edilmesini gerektirmektedir. Bu nedenden ötürü, Yeni Yıl vesilesiyle "saflaştırmalara" ve günahların, şeytanların veya sadece bir günah keçisinin uzaklaştırılmasına girişilmektedir, Çünkü söz konusu olan yalnızca belli bir zamansal fasılanın kesilmesi ve bir yenisinin başlaması (örneğin çağdaş bir insanın düşüneceği gibi) olmayıp, aynı zamanda geçmiş yılın ve akmış olan zamanın ilga edilmesidir de (Eliade,1991b: 58)

---

[76] Eliade, dünyayı kutsal ve dindışı olarak ayıran, varoluşu ontolojik olarak kutsallıkta kuran insanı *homo religious* yani dindar insan olarak tanımlamaktadır. Bunun için bkz. Eliade, M (1991:13)

Zamanın kutsal zaman ve tarihsel zaman biçiminde farklılaşması dinsel düşüncenin temelini oluşturmakla birlikte dinler, zamana ilişkin genel kavrayışları bakımından farklılaşırlar. Genellikle dinlerde zaman, "döngüsel ya da devrevi zaman anlayışı" ve "doğrusal zaman kavrayışı" olmak üzere iki biçimde anlamlandırılmaktadır. Dinlerde Zamanın bu biçimde kavranışı; dünya, evren, yaratılış, ibadet, inanç, tanrının algılanışı, vb. konularla yakından ilgilidir.

Eski toplumlarda zaman döngüsel ya da devrevi olarak kavranmaktadır. Bu aynı zamanda kozmosun yaratılışını, tükenişini, yeniden yaratılışını içeren bir döngüdür. Bu nedenle de bu zamanın kronolojik bir başlangıcı yoktur. O, başı ve sonu olmayan ebedi bir şimdiki zamanda yer alır. Zamanı bu biçimde yani kozmik zaman olarak algılayan bu toplumlarda tarih de buna göre kurulur. Tarihsel zamanla kutsal zaman, başka bir deyişle, şimdiyle ebediyet arasında süreğen bir döngüyü deneyimleyen bu toplumlar açısından tarihin tek başına bir anlamı ve değeri yoktur (Eliade'dan akt. Ecevitoğlu, 2011:146). Tarih ancak kozmosun döngüsel olarak yeniden kurulduğu kutsal zamanda bir anlam kazanmaktadır.

Eski toplumlarsa doğa ya da evren de kutsaldır. Bu toplumların insanına göre "doğa hiçbir zaman yalnızca "doğal" olmayıp her zaman dinsel bir değer yüklüdür.(…) *Bizatihi Dünya'nın yapısında ve kozmik olgularda kutsalın çeşitli tezahürleri*"(Eliade, 1991b: 95) söz konusudur. Ecevitoğlu'nun (2011:146-147) belirttiği üzere kutsalla kutsal olmayanı, tarihsel olanla tarih-üstü olanı ve nihayet dinsel olanla olmayanı birbirinden ayırmayı olanaksız hale getiren bu döngü, hayatın bütünüyle kutsallaştırılmış olması anlamında bütünsel bir kutsallık tasarımını işaret etmektedir.

Bütünsel kutsallık toplumda kutsallığın ayrıcalıklı bir kesim tarafından örneğin din adamları veya ruhban sınıfı tarafından sahiplenilmediği, böylece tanrı ya da hakikat ile insan arasındaki ilişkilerin doğrudan kurulduğu, kutsallığın adeta topluma içkin olarak kurulduğu bir tasarımdır. Bu tasarım, tek tanrılı dinlerin ortaya çıkmasıyla değişmiş ve bu değişim kesinlik kazanmıştır. Yani bu dinlerin ortaya çıkışıyla, doğayı, toplumu, zamanı ve dolayısıyla tarihi, tarih ve tarih-üstü olanı bir döngüsellikle kuran ve bu anlamda da bir kutsallıkla kuran anlayış değişmiştir.

Tek tanrılı dinlerde örneğin Musevilik, Hıristiyanlık ve İslâm'da zaman genellikle doğrusal zaman olarak algılanır. Bu dinlerde zamanın kronolojik olarak bir başlangıcı bir de sonu vardır. Bu dinlerde devrevi zaman, kozmik zaman düşüncesi aşılmış, doğrusal zaman anlayışı yerleşmeye başlamıştır. Bu anlamda Tevrat bu döngüyü kıran anlayışın ilk yaklaşımını temsil etmektedir. Tevrat'la birlikte ortaya çıkan, Hıristiyanlık ve İslâm dinlerinin devraldığı olgu, kutsalın tarihte tezahür etmesidir. Tevrat'la birlikte artık "Yasa belirli bir zamanda ve yerde, belirli bir kişiye vahyedilmiştir. Kendini tarihin dışına yerleştiren Tanrı, sözünü tarihe söylemiş ve böylece tarihe yeni bir anlam ve değer kazandırmıştır" (Ecevitoğlu, 2011:147).

Bu, artık toplumun üstünde, insana dünyada kendisine tanınan süre içerisinde, nasıl yaşaması, nasıl ibadet etmesi, neleri yapıp yapmaması, bunları yapıp yapmadığı takdirde neyle ödüllendirip, neyle cezalandıracağını karar veren dünyayı adeta bir sınav yerine çeviren aşkın gücün –Tanrının ve onun yeryüzündeki temsilcilerinin- ortaya çıkışıdır. Çamuroğlu'nun (1993: 13) da belirttiği üzere bu, "tarihin askıya alınması ya da ilga edilmesi suretiyle kutsal zamana geçişin artık olanaklı olmadığı" durumdur. Tarih artık yaratıcı, düzenleyici, cezalandırıcı aşkın bir güç olan Tanrının hükmü altındadır. Kutsal olanla ilişki kurma biçimleri de Tanrı'nın aşkın niteliğine uygun olarak büyük bir dönüşüme uğramıştır.[77]

Aklıyla kavrayabileceği tarihe mahkûm olan insan için Tanrı, ancak bir iman nesnesi olabilir. İmanın göstergesi olan tapınma ya da ibadet, katı biçimsel kurallara bağlanmıştır. Bu kurallar çerçevesinde ibadet eden insan, Tanrı karşısında kendi tarihselliği, yani aklı ve diliyle sınırlı bir varlık olduğu ölçüde, her ibadet edimi Tanrı ile insan, dolayısıyla hakikat ile tarih arasındaki karşıtlığın yeniden tescilidir. Bu karşıtlık Tanrıya hakikat olarak insanın ve dolayısıyla tarihin üzerinde, aşkın bir yer biçse de, iman eden açısından tarihe teslimiyetle sonuçlanmaktadır. Çünkü bu karşıtlık, tarihi, iman edenin yaşamının her anını öte dünyada kurtuluşa ermek üzere hesaplayıp

[77] Aksi belirtilmediği sürece bu dipnotla verilen cümle ve bundan sonraki kısımda P. Ecevitoğlu'nun makalesinden yararlanılacaktır. Bkz. Ecevitoğlu, P. (2011) "Alevîliği Tanımlamanın Dayanılmaz Siyasal Cazibesi", Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, C.66(3), ss.137-156. Ecevitoğlu'nun makalesi başta M. Eliade (1991), P. Clastres (2000), Ü.Hassan (2000), R. Çamuroğlu (1993) ve A. Yalçınkaya'nın (1996) bakış açılarından süzülerek yazılan bir makaledir. Ben de "Geleneksel Alevîlik" konusunda bu yaklaşımı benimsediğimden dolayı burada ayrı ayrı bu yazarlardan alıntı yapmak yerine Ecevitoğlu'nun makalesinden yararlandım.

düzenlediği bir sınav yeri olarak kurmaktadır. Sınavdan, yani tarihten kaçış, imandan çıkmakla eşdeğerdir.

Tek tanrılı dinlerin tarihi, dünyayı, insanın kendini gerçekleştirebileceği tek alan olarak sunan doğrusal zaman anlayışı, tarih ve tarih-üstü arasında cereyan eden ebedi döngü tasarımını ortadan kaldıramamıştır. Ebedi Döngü tasarımını sürdüren dinlerden, inanç sistemlerinden biri Alevîliktir. Bu tasarımı ve bu tasarım dolayısıyla kurduğu toplumsal ve dinsel yapı dolayısıyla ortodoksi karşısında heterodoksi olarak beliren Alevîlik, ortodoksinin tanrı tasarımına karşı çıkmaktadır.

Alevîliğin tanrı tasarımında temel olarak iki yaklaşım göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki tasavvufta vahdet-i vücut olarak adlandırılan varlık birliği anlayışı, diğeri ise vahdet-i mevcut'tur. Vahdet-i vücut düşüncesinde, yaratanla yaratılanın tek kaynaktan geldiği ve "bir" olduğu savunulur. Bu anlayışa göre evrendeki her şey Allah'ın tecellisi ve onun bir görünümüdür. Yani dünyadaki bütün varlıklar ve tüm evren Tanrı'nın yansımalarıdır ve varlıklar Allah'tan gelip yine Allah'a dönerler.

Bu anlayış, Tanrı ya da Allah'a da bir varlık atfetmesi bakımından Ortodoks İslâm'dan ayrılır. Çünkü Allah'ın Kur'an'da sayılan 99 isminin arasında vücut yoktur. Bununla birlikte Vahdet-i vücut anlayışı Allah mutlaktır fakat aşkın değildir görüşünü savunmaktadır. Alevîlikteki Künt'ü, Kenz inancı yani "*Gizli bir Hazine idim bilinmeyi istedim*"(vurgu bana ait) anlayışı bunu ifade etmektedir. Alevîlikteki Vahdet-i mevcut ise "Hakk varlıktan ibarettir. Görünen ancak Hakk'tır" (Akt.Yalçınkaya, 1996: 48) yaklaşımını içermektedir. Sonuçta her iki yaklaşım da Tanrı'yı varlıkla ilişkilendirmekte, "dışsal, yaratıcı-duzenleyici, müdahale edici bir Tanrı anlayışına karşı çıkılmaktadır.[78] "Bunun sonucu olarak, yaratan-yaratılan ayrımı ya oldukca esnetilir, ya da tümden ortadan kaldırılır. Her durumda, Tanrı-kul hiyerarşisi reddedilir" (Yalçınkaya, 1996: 84).

Alevîlikteki Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i mevcut anlayışları Hz. Ali'nin Alevîlikteki yerini açıklamak bakımından önemlidir. Her iki yaklaşım da Ali'yi

[78] Alevîlikteki bu tanrı anlayışı bir fıkrayla şöyle anlatılır: "Dersimlinin teki uçurumdan aşağı yuvarlanır. Son anda bir dala tutunur. "Kisme yok mu, kisme yok mu? Beni kurtaracak kisme yok mu?" diye yardım ister. Orada Tanrı seslenir: "Korkma kulum, ben seni kurtarırım" der. Dersimli de "bundan başka kisme yok mu?" der.

tanrısallaştırmaktadır. Vahdet-i Vücut yaklaşımına göre Hz. Ali, Allah'ın tecellisidir. Yani Allah, Ali suretinde belirmiştir, tecelli etmiştir. Başka bir deyişle Ali, Allah'ın yansımasıdır. Nur- u rahman'dır. Vahdet-i vücud'un Ali'yi tanrısallaştırma biçimi simgeseldir çünkü bu yaklaşım halihazırda dünyadaki tüm varlıkların Allah'ın bir yansıması, görünüşü olduğunu kabul etmektedir. Bu yaklaşımda Ali'nin tanrısallaştırılması daha çok Ali'nin temsil ettiği değerler üzerinden yapılmaktadır.

Ecevitoğlu'nun (2011:149) da belirttiği üzere Ali'nin tanrısallığı vahdet-i mevcut anlayışı çerçevesinde farklı bir anlam kazanır. Buna göre "başı ve sonu olmayan varoluşun birliği olarak Hakk, Ali'de simgelenir." Bu anlayışa göre "Ali, bir tarihsel kişilik değil, tarih ve tarih-üstü arasındaki ebedi döngüyü ifade eden bir ilkedir" (Ecevitoğlu, 2011:149). Ali, akılla kavranabilecek tarihsele ve dünyeviye teslim olmayandır. Tarihsel; aşkın, hiyerarşik ve tahakkümcüdür, Ali tarih ötesinin yani ancak aşkla kavranabilecek hakikatin kendisidir. Hakikat ise evrenin, doğanın kendi var oluşuyla ve bu var oluş dolayısıyla içkin kutsallığıyla biriciktir. Hakikat, tarihsellikle sınırlı olan akıl ve dil ile kavranamaz. Çünkü akıl ve dil bu aşkınlığı, hiyerarşiyi ve tahakkümü yeniden üretir. Oysa aşk her şeyi kendi kutsallığı, kendi biricikliği içinde kavrar.

Alevîlikteki "Cem" de bu hakikate yönelişin bir ayinidir. Ayin-i Cem (Ayn'i Cem) hakikatin kendini ifşa etmesidir. Ayin-i Cem, tarih dışı bir zamanda gerçekleşen "Kırklar Meclisi" söylencesinin yeryüzündeki tekrarı olarak tarih ve tarih üstü arasında cereyan eden kutsal zamanın güncelleştirilmesidir. Kırklar Meclisi Söylencesi aşağıdaki biçimdedir:

"Söylenceye göre Kırklar Meclisi, Hz. Muhammed'in miracı sırasında gerçekleşir. Tanrı'nın huzuruna çıkmak üzere Cebrail rehberliğinde göğe çıkarılan Hz. Muhammed'in yolu bir aslan tarafından kesilir. Tanrı Muhammed'e aslanın kendisinden bir nişan istediğini bildirir. Bunun üzerine Muhammed yüzüğünü çıkarıp aslanın ağzına atar ve aslan çekilir. Bundan sonra Hz. Muhammed bir perdenin arkasından Tanrı'yla konuşacak ve ona perdenin açılıp açılmayacağını soracaktır. Perde açıldığında karşısında Ali'yi görecektir. Peygamber'in yolu Miraç dönüşü Kırklar'a düşecek ve Ali yüzüğü avucuna koyacaktır. Ancak Kırklar'ın kapısını çaldığında ona kim olduğunu sorarlar. Peygamber olduğunu söyleyince "Peygamberliğini var ümmetine eyle" yanıtını

alacaktır. Ancak naçiz bir kul olduğunu söyleyerek Kırklar Meclisi'ne girebilen Muhammed nerede olduğunu soracak ve Ali ona "Biz kırklarız ve kırkımız biriz" yanıtını verecektir. Peygamberin kanıt istemesi üzerine Ali elini kesecek ve kırkların hepsinin eli kanamaya başlayacaktır. Ancak otuz dokuz kişiyi gördüğünü söyleyen Muhammed "Birimiz dilenmek için gitti" yanıtını alacaktır. Bunun üzerine, azık dilenmeye gitmiş Selman Farsi'nin eli uzanacak ve elinde, bulabildiği tek bir üzüm tanesi görünecektir. Muhammed bu üzüm tanesini sıkacak ve kırklara şerbet çıkaracaktır. Bunun üzerine semaha kalkan Muhammed'in yere düşen tülbendi kırk parçaya bölünecek ve her biri tülbendin bir parçasını alan Kırklar, semaha duracaklardır."[79]

Kırklar Meclisi söylencesinden Alevîliğin Ali'nin tanrısallığına, hakikate, zamana, tarihselliğe yaklaşımlarının ne olduğuna ilişkin çıkarılabilecek bir takım sonuçlar bulunmaktadır. Bu anlamda ilk olarak bu söylencenin, Ali'nin tanrısallığını ortaya koyduğunu, Ali'nin tanrısallığıyla da Alevîlikte "Tanrı ve Tanrı-insan ilişkisi tasarımına ışık tuttuğu" (Ecevitoğlu, 2011:150) görülmektedir. Söylencede öne çıkan ikinci husus, Alevîlikte hakikatin nasıl kurulduğuna ilişkindir. Söylencede Muhammed, Peygamberliğini belirterek kabul görmeyi beklerken ancak bu kimliğinden sıyrılıp "naçiz bir kul" olduğunu dile getirdiğinde Meclis'e girebilmektedir. Nihayetinde Peygamberlik; tarihsele, dünyeviye, iktidara, hiyerarşiye ait bir makamdır ve bu hakikat nezdinde hükümsüzdür.

Alevîliğin temel ritüellerinden olan cemin efsanevi bir geçmiş içinde "başlangıçta" ya da "zaman olmayan bir zamanda" (Ecevitoğlu, 2011:150) meydana gelmiş olan Kırklar Meclisinin yeniden güncelleştirilmesiyle tarihsel şimdi ya da dünyevi reddedilmekte tarih-üstü olan kökenlerle yani hakikatle ilişki kurulmaktadır. Bu anlamda Kırklar Meclisiyle birlikte müzikle (genellikle saz eşliğinde) "durulan" semah da tarihsele ve dünyeviye ait olan dilin reddiyesidir.

Alevîlikte oldukça önemli bir yer tutan Görgü ve Musahiplik (Yol Kardeşliği) cemleri de Kırklar Meclisine dayandırılmaktadır. Bu iki cemde dikkat çeken ortak özellik bir tür sorgu cemleri olmasıdır. Bu cemlerde kişilerden topluluktaki diğer kişilerin bir

---

[79] Söylencenin bu biçimiyle kısaltılmış hali Ecevitoğlu'nun (2011:150) makalesinden alınmıştır. Söylence için ayrıca bkz. Bozkurt, F. (1982), *Buyruk,* İstanbul: Yayınevi belirsiz.

şikâyetinin olup olmadığı, topluluğun ilgiliden razı olup olmadığı sorgulanır. Burada ceme katılanlardan istenilen "rıza" üzerinden dikkati çeken iki husus bulunmaktadır. Bunlardan birincisi kişilerin sorgusunun dünyadaki yaşama, yani tarihsel gerçekliğe ilişkin olmasıdır. İkincisi de dünyaya dair işlerin yine dünyada görülmesidir.[80] Yani Alevîlikte kişinin dünyada yaptığı ettiği işlerin sorgusu ve cezası ortodokside olduğu gibi öte dünyaya bırakılmaz. Yine burada kişi hakkında rızanın ceme katılanların tümünden istenmesi bir bakıma toplumun tümünün de sorgusunu içermekte dolayısıyla dünyeviyle, tarihselle ilişki, sorgusu yürütülen kişi üzerinden tüm topluma yayılmaktadır. Dolayısıyla da kişi üzerinden toplumun tümü hakikate, tarih-üstüne çağrılmaktadır.

Cemde sorgusu yapılan kişinin düşkün ilan edilmesi kişinin dünyeviyle, tarihselle kurduğu ilişkilerin sorgulanmasının sonucudur. Bu, tarihselin ya da dünyevinin önemsenmemesi ya da dikkate alınmaması durumu değildir. Sorgu, kişinin dünyeviye, tarihe, "ben"ine, benliğine teslim olup olmadığının ortaya çıkarılmasına yöneliktir.

Görüldüğü üzere geleneksel Alevîlikte dünyeviyle, tarihsellikle kurulan ilişki; dünyevi, tarihsel hiyerarşiyi, tahakkümü, bölünmüşlüğü, Yaradancı Tanrı anlayışını içerdiğinden olumlanmadığıdır. Ancak burada hemen belirtilmesi gereken husus Yalçınkaya'nın (1996) da sıklıkla ve önemle işaret ettiği gibi tarihselin ya da dünyevinin tamamıyla reddinin söz konusu olmadığıdır: tarih-üstüne ya da hakikate ancak tarihsellikten geçilerek varılmaktadır. Bu da yine Kırklar Meclisi söylencesinden okunabilir; Muhammed ancak peygamberdir ve paygamberliğinden ve bu makamın ürettiği dilden, hiyerarşiden sıyrıldığı ölçüde Hakikate ulaşabilmektedir.

Alevîlik dünyeviyle, tarihselle kurduğu bu ilişkiler dolayısıyla ortodoksiden ayrılır ve ortodoksinin evrenine girdiği, bu evreni bu nitelikleriyle tehdit ettiği sürece de heterodoksidir.

---

[80] Alevîlikte yaygın olarak kullanılan "cennet de cehennem de bu dünyadadır" sözleri bu anlayışı ifade etmektedir.

1.3.3. Cumhuriyet, Modernleşme ve Alevîlikte Çözülme

Yüzyıllardır kırsal alanda, geleneksel yapıları içerisinde yaşayan Alevîlik, 20. Yüzyıl'la birlikte ilk çözülme belirtilerini göstermeye başlamıştır. Osmanlıdan Cumhuriyete geçiş süreci birçok alanda olduğu gibi, Alevî topluluğu için de önemli değişimleri beraberinde getirmiştir. "Çok-etnili, çok dinli bir toplumsal kompozisyona dayalı İmparatorluktan, modern/batıcı, ekonomik anlamda kalkınan, Türklüğe dayalı milli kimlikli ve seküler ulus-devlet inşa sürecinde Cumhuriyet, bu hedeflerini gerçekleştirmek üzere eğitimden, iletişime, ulaşıma, askerliğe dek bir çok alanda inkılaplara ve yeni bir yapılanmaya girmiştir" (Akt. Güler, 2007: 43).

Eğitim ve öğretimin yaygınlaşması, kara ve demir yollarının yapılması ve iletişim sisteminin iyileştirilmesi Alevîleri dış dünyayla gittikçe daha yakın temasa sokmuştur. Böylece, Alevîliğin inanç yapısının, dinsel pratiğinin toplumsal kurumlarının temelden değişeceği bir süreç devreye girmiştir. Bu değişim, "1950'den sonra artarak süren kırdan kente göç dalgasıyla birlikte Alevîlerin de kitleler halinde şehirlere göçmesiyle hız kazanmıştır" (Güler, 2007:43).

Kentlere göçle birlikte Alevîlikte yapısal laikleşme başlamıştır. Göç ve kentleşmeyle birlikte Alevîlikteki geleneksel ocak yapısı dağılmış, Pir-talip ilişkileri, musahiplik, dar ve düşkünlük gibi toplumsal kurumlar çözülmüştür. Böylece toplumsalı ve dinseli ayakta tutan dedeler eski görevlerini yerine getiremez olmuşlardır. Bununla birlikte "toplumsalı bir arada tutan ve yeni kuşaklara 'yol'un gereklerini aktaran dinsel tören, ritüel ve benzerlerinin yerine getirilememesi nedeniyle, Alevîliği bilmeyen yeni kuşaklar yetişmiştir. Köy yapılarının çözülmesiyle içine doğduğu için toplumsalın gereklerini 'kendiliğinden' bilen ve yaşayan kesimlerin ortadan kalkmasıyla, bir 'Alevîlik nedir' sorusu ortaya çıkmıştır" (Güler, 2007: 43).

Cumhuriyetle birlikte uygulamaya konulan Kemalist laiklik politikaları da Alevî toplulukları etkilemiştir. Cumhuriyetin ilanı öncesinde (1922) Saltanatın, ilanın hemen ertesinde (1924) Hilafetin kaldırılması, başlangıçta devletin dininin İslâm olarak ilan edilmesi ancak 10 Nisan 1928'de bu maddenin anayasadan çıkarılması ve 5 Şubat 1937'de de laikliğin anayasaya eklenmesi gibi yasal uygulamalar Alevîleri de etkilemiştir.

Zürcher (2004:271,272), "Kemalist reformların en karakteristik unsuru olan laiklik hamlesinde üç faaliyet alanının ayırt" edilebileceğini belirtir. Zürcher'in (2004) ayrımıyla Kemalist laiklik anlayışı ilk etapta devleti, eğitimi ve hukuku laikleştirmek amacını gütmekteydi. İkinci olarak toplumdaki dinsel simgeleri değiştirmek ve üçüncü olarak da toplumsal yaşamı laik bir yapıya kavuşturmak ve buna engel olabilecek olan popüler İslâm'ın bertaraf edilmesi amaçlarını kapsamaktadır. Kemalist laiklik politikalarında bu faaliyet alanlarında girişilen uygulamalar Alevîliğin dinsel ve toplumsal yapısına zarar vermiş, bu durum da Alevîliğin daha hızlı çözülmesine neden olmuştur. Örneğin Alevîliğin inanç sistemini oluşturan öğeler Kemalist laiklik politikası uyarınca batıl, hurafe vb. addedilmiş, Alevîlerin cemleri jandarma tarafından basılmış, cemler ve dedelik yasaklanmıştır. Bu uygulamaların tümü Cumhuriyetle birlikte tek ırk, tek din, tek dil biçiminde beliren ulus devlet inşa süreciyle uyumludur.

Genel olarak Kemalist laiklik uygulamalarının Alevîler üzerindeki etkisi iki farklı yaklaşım tarafından tartışılmaktadır. Bu yaklaşımlardan ilki Aktay, Üzüm, Çamuroğlu gibi yazarlarca savunulmaktadır. Bu yaklaşıma göre Alevîler, Kemalist laiklik politikalarından olumsuz etkilenmiştir. Konuyla ilgili ikinci yaklaşım ise Kemalist laiklik uygulamalarıyla Alevîlerin yasal güvenceye kavuştukları görüşünü içermektedir. Şener, Öz gibi yazarlarca savunulan bu yaklaşım, "Alevîliğe yönelik Anti-Alevî tehditlere karşı Kemalist laiklik politikasını garanti olarak görerek bu politikalara Alevîler tarafından ödenen bedeli göz ardı" (Fırat, 2004: 22-23'ten akt. Güler, 2007: 44) ettiği için eleştirilmektedir.

Kemalist laiklik politikalarından Bektaşilik de olumsuz etkilenmiştir. Bektaşiliğin kentlerde bir tarikat olarak örgütlenmesi, tekke ve zaviyelerinin bulunması Bektaşiliği bu politikaların daha açık hedefi haline getirmiştir. 1925 yılının Kasım ayında tekke ve zaviyelerin Kapatılmasına ilişkin kanunun çıkarılmasıyla birlikte Bektaşi tekke ve zaviyeleri de kapatılmıştır. Cumhuriyetin ilanı ilk etapta bir kısım Bektaşi Babaları ve Dedeleri tarafından olumlu karşılanmış fakat ilerleyen dönemlerde özellikle 1930'lardan itibaren Kemalist laiklik uygulamaları yine bir kısım Bektaşi Baba ve Dedeleri tarafından örtük bir biçimde de olsa eleştiriye tabi tutulmuştur.[81]

---

[81]Kurtuluş Savaşı, Cumhuriyet ve Kemalist laiklik uygulamaları ve Bektaşilik ilişkisi için bkz. Küçük, H.(2003). *Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler*. İstanbul: Kitap Yayınevi. Bektaşi Baba ve Dedelerin Kemalist

Değinilmesi gereken diğer bir konu ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (DİB) kuruluşudur. 1924 yılında Osmanlıdaki Şeyhülİslâmlık makamı kaldırılarak, Şeriye ve Evkaf Vekâletinin yerine Diyanet İşleri Reisliği ile Evkaf Umum Müdürlüğü kurulmuştur. Bu düzenlemeler, laikliği devlet ve toplumda etkin kılmaya çalışan Kemalist din politikası ile çelişmektedir. Bu müdürlüklerin kurulmuş olması Zürcher'e (2004:272) göre, "Kemalist laiklik anlayışının pek o kadar da devlet ile dinin ayrılması anlamına gelmediğini, ama devletin din üzerindeki denetimi anlamına geldiğini" göstermesi bakımından anlamlıdır. Bütün bunlar asıl olarak, "ülkeyi modern/batılı, merkezi bir ulus-devlet inşasında, İslâmiyete daha modern ve daha milliyetçi bir şekil verme girişimidir ve bu devlet eliyle gerçekleştirilmektedir" (Akt. Güler,2007: 45). DİB'in kuruluşu esas olarak resmî ve milli bir din (Resmî İslâm) oluşturma hamlesidir.

Cumhuriyetle birlikte DİB aracılığıyla milli bir din oluşturma projesinde Sünni İslâm'ın Hanefi mezhebi seçilmiş, diğer mezhep ve inançlar yok sayılmıştır. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu biçimde örgütlenmiş olması, İslâm da dâhil dinsel duyuş ve düşünüş biçimlerinin baskı nedeniyle kamusal alanda esamesinin okunmadığı militan laiklik anlayışının temsilcisi tek parti dönemi, bu anlamda Alevîler için pek bir şey ifade etmemiştir" (Güler, 2007: 45). Fakat DİB'in Sünniliğe dayalı Hanefi mezhebini esas alarak örgütlenişi ve din politikalarını bu eksende yürütmesi, ilk zamanlarda sorun oluşturmamakla birlikte, özellikle çok partili siyasal hayata geçiş ve 1950'lerden sonra siyasal alandaki değişimler, kırdan kente göç ve kentleşme ile birlikte toplumsal alandaki değişimlerin sonucu olarak Alevîlerin Sünni çoğunlukla dolaysız temasa geçmesiyle beraber sorun teşkil etmeye başlamıştır.

Özellikle 1950-60 arasındaki DP iktidarında, devletin DİB aracılığı ile yürüttüğü din politikası (tarikatlarla yakın temaslar vb.), bu kurumun varlığını Alevîler nezdinde daha bir sorgulanır hale getirmiştir. Buna rağmen 1950 ve 1954 seçimlerinde Alevîlerin ağırlıklı olarak DP'ye oy verdiği görülmektedir. Bunun nedeni ise tek parti dönemindeki baskıcı uygulamalar ve buna karşın DP'nin ilk yıllarında özgürlükçü ve liberal bir politik hat izlemesiydi. Ancak bu süreç 1950'lerin ortalarından itibaren kırılmaya başlamış, DP gittikçe ototriter ve baskıcı bir hatta evrilmiş, dinsel alanda ise Nur Tarikatı ile kurduğu "ittifak" düzeyine varan yakın ilişki Alevîlerin DP'den

---

laiklik uygulamalarına ilişkin yukarıdaki bilgiler bu eserden alınmıştır.

desteklerini çekmelerine neden olmuştur. Aynı dönemde ülkedeki ekonomik durumun bozulması da bu değişimde rol oynayan temel etkenlerden biridir.

Çoğunluğu kırsal ve aynı zamanda ekonomik olarak oldukça geri ve yoksul bölgelerde yaşayan Alevîler, 1950'lerden itibaren ülkenin genelinde olduğu gibi kentlere yoğun bir göç başlatmış, bunun sonucunda büyük şehirlerin gettolarında, kendileri gibi göçle gelmiş ancak çoğunlukta olan Sünni kesimle dolaysız bir ilişkiye girmiştir. Bu durum, kentlerde ekonomik ve toplumsal olarak varlık mücadelesi veren her iki kesim arasında bir rekabetin oluşmasını da beraberinde getirmiştir. "Kaynaklara ulaşma imkânlarını tehlikeye sokmamak için Alevîler 'idare etme' tekniklerine başvurmaya mecbur kalmış, büyük şehirlerin anonimliği içinde kimliklerini gizlemeyi ve -dışa dönük dinsel uygulamada da- çoğunluğa uymayı yeğlemişlerdir" (Akt. Güler, 2007: 47).

DP iktidarına son veren 27 Mayıs 1960 askeri darbesi ile başlayan 1960'lı yıllar, Türkiye'de toplumsal, siyasal ve ekonomik alanda çok önemli gelişmelerin ve kırılmaların yaşandığı yıllar olmuştur. Ekonomideki liberal ve popülist eğilim kısmen gerilemiş ve planlı kalkınma modeli yeniden ön plana çıkmaya başlamıştır. Ancak 1960'lı yıllara damgasını vuran asıl gelişmeler siyasal ve toplumsal alanda gerçekleşmiştir. Dünyadaki gelişmelerin ve 1961 Anayasasının özgürlükçü yapısının da etkisiyle siyasal alanda Türkiye tarihinde belki de ilk kez sol ve sosyalist düşünce örgütlenme olanağı bulmuştur. İşçi ve köylü örgütlenmeleri artmış, gençliğin örgütlenme ve muhalefet çalışmaları 1968'de tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de en üst düzeyine yükselmiştir. Solun yükselişine paralel ve tepkisel olarak değerlendirilebilecek ama aynı zamanda devletin de teşvik ve desteğiyle İslâmi ve milliyetçi radikalizm de yükselişe geçmiş, toplumsal düzeyde taban bulmaya başlamıştır.

1960'lı yıllarda siyasal ve toplumsal alanda yaşanan bu gelişmeler Alevîler açısından da önemli değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Kırdan kente göçün bu yıllarda da yoğun bir şekilde devam etmesi kentlerdeki Alevî nüfusta artışa neden olmuştur. 1960'lı yıllar, Alevî genç kuşakların yüksek öğretim kurumlarıyla ve dolayısıyla da siyasetle birebir tanışma fırsatı bulduğu yıllar olmuştur. Toplumsal düzeyde önemli bir dışlanma ile karşı karşıya olan Alevîlerin özellikle de genç kesiminin sol siyasetle ve sosyalist düşünce ile tanışması ile birlikte kısa sürede bu hareketlerin içerisinde yer alması zor

olmamıştır. Genç kuşak sol ve sosyalist örgütlere eğilim gösterirken, orta ve yaşlı kuşak ise daha çok laikliğin koruyucusu olarak gördüğü "Ortanın Solu" CHP'ye yönelmiştir. 1960'larda İslâm'ın siyasal bir boyut kazanması ve yükselen sol/sosyalist harekete karşı devletin de desteği ile güçlenmeye başlaması, Alevîlerde bir tehdit algısı yaratmış, bu algı sol/sosyalist harekete yönelimi de artırmıştır. Genç Alevî kuşakları, Marksist fikir ve akımların etkisiyle, sosyalist bir düzenin kurulacağı ve bu düzende her türden (dinsel, ekonomik, toplumsal, siyasal) eşitliğin sağlanacağı düşüncesiyle Alevîlik-Sünnîlik çelişkisini önemsememişlerdir. Bu kesimlerin gözünde Alevî olmak, dinsel ideoloji ile ilişkilendirilerek Marksist dünya görüşüne aykırı olarak nitelendirilmiştir.

Öte yandan bu dönemde yine de "Alevî olmak" bilinci sol/sosyalist örgütlenme içerisinde de kendisine yer bulmuştur. Genç kuşak Alevîler sol ve sosyalist muhalif hareketler içerisinde yer aldıkça, Alevîliğin tarihini, Alevîliğe ait inanç, ritüel ve kurumları sol jargona uyumlu olarak yeniden kurmuşlardır. Yani Alevîliği sola eklemleyerek sol, muhalif bir Alevîlik inşa etmişlerdir. Örneğin "Alevîlerin 16. Yüzyıl'dan beri Osmanlı merkezi iktidarına karşı yürüttüklerine inandıkları muhalefete ilişkin tarih tasarımlarıyla, tarihin onlara, Alevî olarak, toplumsal eşitlik ve adalet savaşçıları misyonunu yüklediğine inan(mışlardır)" (Kehl-Bodrogi, 1996: 55'ten akt. Güler, 2007: 48). Yine Örneğin Hz. Ali, yoksulların ve ezilenlerin yandaşı biçiminde resmedilerek mitleştirilmiştir. Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin, Kerbela'da mazlumların davası yolunda şehit, diğer imamlar da hep "dava"larından, "yol"larından dönmedikleri için zalimlerin zulmüyle öldürülmüş kahramanlar olarak sembolize edilmiş ve bu biçimiyle sol/sosyalist öğretiye aktarılmışlardır. "Kızılbaş sözcüğü de sol, politik ve muhalif bir anlam verilerek kullanılmaya başlanmıştır.[82] Alevîlikteki ünlü '72 millete bir bakmak' sözü sosyalizmdeki eşitlik ve özgürlük olarak yorumlanmıştır" (Güler, 2007: 48). Eskiden dinsel olan ayrım ölçütleri siyasal düzlemde yeniden kurulmuştur. Alevîlik "ilericilik", "devrimcilik"; Sünnîlik ise "siyasal gericilik" olarak kodlanmıştır.

1960'lı yıllar Alevîler için bir başka değişikliğin daha söz konusu olduğu yıllardır. Alevîlerin siyasal alanda aktif olarak yer almaları, bu dönemde bir siyasi parti şeklinde örgütlenme çalışmalarını da beraberinde getirmiştir. Daha sonra Türkiye Birlik Partisi

---

[82] Benzer tespitler için bkz. Güler, S. (2007). *Bir İnanç Sistemi Olarak Alevîliğin Siyasal Örgütlenmesi Türkiye Birlik Partisi (TBP) Deneyimi.* Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, s.48

(TBP) adını alacak olan Birlik Partisi'ni (BP) 1966 yılında kurmuşlardır. Alevîler bu partiyle, bu yıllarda siyasal bir güç olmaya çalışmışlardır. Parti kamusalda çokça ifşa edilmese de bir Alevî Partisi olarak örgütlenmiştir. Ancak TBP, Alevîler –özellikle de Kürt Alevîler– içerisinde önemli bir varlık gösterememiştir.

1.3.4. 20. Yüzyıl'ın Sonuna Doğru Alevîliğin Yeniden Keşfi

Yukarıda da değinildiği üzere Cumhuriyet, modernleşme ve kentleşmeyle Alevîlik, 20. Yüzyıl'ın ikinci yarısından itibaren hızla çözülme sürecine girmiştir. Bu durum, 1980'li yıllarda "Alevîlik tarihe karışıyor" biçiminde tespitlerin yapılmasına neden olmuştur.

Fakat 1990'lı yıllarla bilikte dünyada ve Türkiye'de tarihe karıştığı varsayılan birçok etnik ve dini hareketin yeniden canlanması süreci Alevîliği de etkisi altına almıştır. Bu durum bu yıllarda kamuoyunda "Alevî Uyanışı", "Alevîlik Kimliğini Haykırıyor", "Alevîzm", "Alevîliğin Keşfi" olarak tanımlanmıştır.[83] Alevîliğin bu yıllarda yeniden canlanmasıyla, Alevîliğe ilişkin bir "keşif" süreci söz konusu olmuştur. Geleneksel yapılarının çözülmüş olması nedeniyle, "Alevîliğin ne olduğu" sorusu etrafında beliren bu "keşif" hareketleri ve bu soruya verilen yanıtlar farklı politik ve ideolojik Alevîliklerin inşasına neden olmuştur.

Alevîliğin keşfi ve bu keşifle birlikte Alevîliğin yeniden inşası ilk etapta Alevîlerin kendilerince gerçekleştirilmiştir. Alevîler, bu dönemde geleneğin erimesi nedeniyle "yitirdiği dinsel ve toplumsal yapıları yeniden biçimlendirmeye ya da geleneksel dini kimlik kalıplarına yeniden dönmeye çalışarak, bir tarihsel gelenek formülleştirme arayışıyla dikkatleri üzerinde toplamıştır" (Güler, 2007:8).

Alevîlik bu yıllarda Alevî toplulukları dışında devlet tarafından yani resmî düzeyde, yükselen Kürt hareketince ve İslâmi çevreler tarafından da keşfedilmiş, Alevî kimliği bu kesimlerce yeniden inşa edilmiş ve siyasallaştırılmıştır. Devletin Alevîliği keşfi, Alevîliğe Türkçülük kurgusuyla politik ve ideolojik bir tarih yazımı olarak belirmiştir. Buna göre Alevîlik Türklerin Orta Asya Şaman dinlerinin bir uzantısı olarak Türklerin

---

[83] Benzer bir tespit için bkz. Güler, S. (2007). *Bir İnanç Sistemi Olarak Alevîliğin Siyasal Örgütlenmesi Türkiye Birlik Partisi (TBP) Deneyimi.* Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, s. 8

öz dinidir. Kökleri İTC dönemine dayanan bu yaklaşım Cumhuriyetin "tek dil, tek ırk, tek din" resmî ideolojisiyle ve politikasıyla uyumludur.

Türklüğün öz dini olarak kurgulanan Alevîlik bu dönemde devlet tarafından yükselen siyasal İslâmcı ve Kürt hareketlerine karşı bir kimlik olarak inşa edilmiştir. Alevîlik bu dönemde devlet tarafından siyasal İslâm'a karşı laikliğin güvencesi olarak resmedilmiş, Alevîliğin Türklüğü ön plana çıkarılarak da özellikle Alevîlerin önemli bir bölümünü oluşturan Kürt Alevîlerin, Kürt hareketine destek olmasına engel olmaya çalışılmıştır. Alevîlik bu yıllarda aynı zamanda devlet tarafından Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne (AB) üyelik müzakerelerinde ülkenin Avrupai, laik, çağdaş, Batılı yüzü olarak lanse edilmiştir. Alevîliğin çağdaş, laik, Batılı olarak inşa edilmesi Türkiye'deki liberal çevreler tarafından da desteklenmiş; bu çevreler Alevîliği, Hıristiyanlığın Protestan mezhebi gibi kurgulayarak AB'ye üyelik sürecinin hızlandırılması umudunu taşımışlardır. Devletin Alevîliğe yönelik bu kurgusu pratikte Alevîler lehine uygulamaları beraberinde getirmemiş, tersine devletin bakışı Türk-İslâm sentezi çerçevesini aşmamıştır. Devletin Alevîliğe, "öz Türk" yaklaşımı Türk milliyetçi çevrelerince de desteklenmiştir.

Günümüzde devletin Alevîliğe yönelik yaklaşımlarında Alevîliğin laikliğin, çağdaşlığın, Batılı değerlerin güvencesi olduğu yönündeki inşası terk edilmiş görünmektedir. Fakat resmî düzeyde terk edilmeyen yaklaşım Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte sürdürülegelen ve 12 Eylül 1980 askeri darbesi sonrasında "her Alevî köye bir cami" yaklaşımıyla hız kazanan Alevîliğin Sünnileştirilmesi politikasıdır. Bu politika en iyi 1992-2003 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış Mehmet Nuri Yılmaz'ın ifadelerinde yer almaktadır.

M. Nuri Yılmaz, basına verdiği bir demeçte "Alevîlerin ibadet yerinin cami olduğunu, cemevine cami işlevi kazandırmanın milletimizin birliğine darbe vuracağını açıklamaktadır.[84] Yine M. Nuri Yılmaz aynı demecinde "Alevîleri ateistlerin kışkırttığına" değinmekte Alevîliği ayrı bir din olarak görmediklerini açıklamaktadır. M. Nuri Yılmaz'ın konuyla ilgili açıklamaları şöyledir: "Biz Alevîliği, Türkiyede

[84]Bkz. "Alevîlerin ibadet yeri cami olmalı" http://www.milliyet.com.tr/Guncel/HaberDetay.aspx?aType=HaberDetayArsiv&KategoriID=24&ArticleID=249045. E. T. 09.10.2015

yaşadığımız İslâmi ortak kültürümüzün içerisinde, bir kısım vatandaşlarımızın Hz. Aliye ve Ehlibeyte bağlılığını ifade eden ve tasavvuf ekollerinden etkilenmiş, yaşayan bir kült olarak görüyoruz. Ülkemizde yaşayan Alevîler, Bektaşi ve Alevî düşüncesi, halkımızın bir zenginliğidir. Bugün Alevîlik adına bizim endişemiz, bazı ateistlerin Alevîliği istismara çalışmalarıdır. Alevîliğin ayrı bir din anlayışı gibi ortaya konulma çabalarıdır."[85]

M. Nuri Yılmaz'ın Alevîliği Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisine indirgeyen yaklaşımı Dönemin Başbakanı R. T. Erdoğan tarafından da paylaşılmaktadır. Bu ortaklık en iyi Başbakan Erdoğan'ın 17.07.2013 tarihinde basına yaptığı bir açıklamada okunabilmektedir: "…Alevîlik Hz. Ali'yi sevmek değil mi? Alevî Müslüman değil mi? Sünni de Müslüman. Eğer Alevîlik Hz. Ali'yi sevmekse, ben dört dörtlük bir Alevîyim. Çünkü Hz. Ali efendimizi çok seviyorum. Ben onu nasıl sevmem"[86]

Bu yaklaşım Alevîliği Hz. Ali sevgine indirgemekle Alevîliği yalnız Hz. Ali ve Hz. Muhammed'le İslâm içi bir kült olarak inşa etmekte, Alevîlere de camiyi işaret etmekle Alevîleri Sünnileştirme politikasını devam ettirmektedir. Bu yaklaşım asıl olarak 1990'lı yıllarda İslâmi çevrelerin Alevîliği keşfinin adeta bir uzantısı biçiminde belirmektedir. Bu yıllarda İslâmi çevreler, Alevîlerin "'aslında' gerçek İslâmı öğrenmeye yatkın 'temiz' insanlar olduğu biçiminde belirmektedir. Bu 'hoşgörülülük' hamlesi esas olarak, cahil kaldıkları, akla, irfana uymayan hatta insana yakışmayacak inançlara sahip olduklarından hayvan seviyesine inmiş, biçareler topluluğunun Sünnilerin seviyesine çıkarılarak Müslümanlaştırılabileceği, ehlileştirilebileceği doğru yola getirilebilecekleri inancının bir uzantısı olarak belirmektedir"[87] (Akt. Güler, 2007: 13).

1990'lı yıllarda İslâmi çevrelerce cahil kaldıkları için İslâm'ı öğrenemeyen Alevîler 2000 ve sonrası yıllarda ateistler tarafından kışkırtıldığı için İslâm'ı benimsememekte

---

[85] Aynı yer.

[86] "Erdoğan: Alevîlik Hz. Ali'yi sevmekse ben dört dörtlük bir Alevî'yim" http://www.milliyet.com.tr/erdogan-Alevîlik-hz-ali-yi/siyaset/detay/1738091/default.htm, E.T. 10.10.2015

[87] Alevîlerin cahil, akla, irfana hatta insana yakışmayacak inançlara sahip olduklarından hayvan seviyesine indiğine, bunların bu seviyeden insan yani Sünni seviyesine çıkarılması gerektiğine dair sözlerin bugün İslâmcı aydınların da oldukça önemsedikleri düşünür Eşref Edip Fergan'a (1882-1971) ait olduğu öne sürülmektedir. Bunun için bkz. Bilici (1999:67-78).

ve yine ateistler tarafından kışkırtıldıkları için devletten bir takım taleplerde bulunmakta ve ayrı bir din olduklarını iddia etmektedirler.

1990'lı yıllarda Alevîliğe yönelik keşif ve bu keşifle politik ve etnik bir tarih yazımı Kürt hareketi çevrelerinden yükselmektedir. Bu yaklaşımda Alevîlik yalnız Kürtlüğe bağlanmaktadır. Gelişen Kürt siyasal hareketi ile birlikte bu kesimde oluşan ve Türkçü tarih anlayışına bir tepki niteliğini de bünyesinde barındıran Kürt araştırmacıların tarih yazımının ürünleri olan ve tarihteki bazı gelişmeleri Kürtlüğe bağlamak gibi Alevîliği de İran-Mezopotamya üzerinden Kürtlüğe bağlama ve hatta bir kesimi daha da ileri giderek Alevîliğin aslında bir Kürt inanç sistemi olduğu yaklaşımını simgelemesi açısından Bender'in şu tespitleri ilginçtir:

> "Çağımızda Bektaşilik konusuna eğilen tüm yazarlar olaylar içindeki Kürt gerçeğini göz ardı etmek için yanlış halindedirler… Resmî devlet ideolojisi ve araştırmacıların kafalarında mekan tutmuş bu olumsuz durum ne yazık ki onların araştırmalarını bilimsel olmaktan uzaklaştırmıştır.
>
> Milattan üç bin yıl öncelerinden bu yana Ur'lar, Guti'lerle başlayarak günümüze kadar Anadolu'da yaşamış, atı ilk kez binek ve taşıma aracı olarak kullanarak ehlileştirmiş, uygarlığın ilk tekerleğini döndürmüş, ilk teleskopu Haran ovasında masmavi semalara yöneltmiş, yerleşik düzenin ilk tuğlalarını, kerpiçlerini hazırlamış, matematiğin ilk prensiplerini bulmuş, petrol maddesini ilk kez empermeabl madde olarak Firavunlar ülkesine satmış, uluslararası ilk antlaşmaları imzalamış, tarih içinde kendi ozanıyla Gılgameş Destanı'nı yeniden gözden geçirerek tabletlere yazdırmış, Tanrılar dinler yaratan Anadolu'da çok Tanrılı dinlerden, tek Tanrılı dinlere kadar her çeşit inanca damgasını vurmuş olan bu halk (*Kürtler* B.N.) sayıları yirmi milyonun üstünde ve ön Asya'da varlığını günümüzde de sürdürmektedir.
>
> Böylesi bir varlığı ve onun yarattığı uygarlığı ve bu uygarlık içinde yer alan kültür birikimini yok saymak, yadsımak, göz ardı etmek kime ne yarar sağlar? Kime ne kazandırır?
>
> Var olanı külleyerek, gömerek bilimi bilim yapabilir miyiz?

> … Bektaşiliğin ve Alevîliğin Şamanizmle uzak yakın hiçbir ilişkisi olmamıştır. Bu felsefi inancı Zerdüştlük ve Yezidiliğin geleneksel yapısında olduğu kadar Kürt halkının kendine özgü yaşam biçiminde aramak lazımdır.” (Bender, 1993:43-46)

Bunun yanı sıra son yirmi yılda ortaya çıkan bu gelişme özellikle Alevî Kürtler arasında kendi kültürel kökenlerini aramaya ve ilgilerini Orta Asya’dan, Ortadoğu, Mezopotamya ve Anadolu’ya çevirmelerine yol açmış ancak bu çabalar yine bir etnik köken arama girişimi ve Türk milliyetçiliğine yönelik savunma refleksli çalışmalar olarak kalmıştır. Bu çalışmalara örnek olarak da Düzgün (1992), Çem (2009), Bayrak (1997) verilebilir. Bunların yanında Zülfikar dergisini[88] de anmak yerinde olacaktır.

Bu yıllarda Alevîler etnik kimliklerinden ziyade dinsel kimliklerin ön plana çıkarmakta idiler. Özellkle Horasan vurgusu yapılarak Alevîliğe, Alevîlerin içinden de Türk tarih yazımının yapılması Alevîlerin resmî düzeyde de daha çok bu yönüyle onay görmesini sağlamıştır. Alevîliğin ve Alevîlerin tümüyle Türklüğe bağlanma çabaları ise Kürt hareketinin aktörü durumundaki PKK tarafından devletin Alevîlik oyunu biçiminde tarif edilip olumsuzlanmıştır.

Bütün bu yaklaşımlar 1990’lı yıllarda Sünni ve Alevî olarak bölünmüş Kürtler arasında, bu sorun Kürtlük-Türklük, Alevîlik-Sünnilik, Alevî Kürt-Sünni Kürt biçiminde ilk defa bu denli yoğun ve etraflı bir biçimde tartışmaya açılmıştır. Günümüzde Alevîler içerisinde önemli bir nüfusu oluşturan Kürtler daha çok etnik kimliklerini ön plana çıkarmakla birlikte Alevîliklerini arka plana itmeye başlamışlardır.

1.3.5. Alevîliğin Anlamlaştırılma Süreci

1980’li yıllar Alevîlik için değişim yılları olmuştur. 1980’li yılların ortalarından itibaren Alevîler, modern tarihlerinde ilk defa açıkça “Alevî” kimlikleriyle kamusalda yer

---

[88] 1994 yılında Almanya’da yayınlanmaya başlanan dergi, Avrupa’da PKK yanlısı olarak bilinen ve yine 1994 yılında kurulan “Kürdistan Alevîler Birliği” yapılanmasının yayın organı niteliğinde bir işlev görmüştür. Dergi birkaç sayı yayınlanmıştır. Aynı paralelde Türkiye’de yayınlanan “Çağdaş Zülfikar” dergisinin ise hemen her sayısı toplatılmış ve uzun ömürlü olamamıştır. Zülfikar dergisi PKK’ye yakınlığı ile bilinen ve yine Avrupa’da örgütlü Demokratik Alevî Federasyonu'nun (FEDA) yayın organı olarak 2011 yılında yeniden yayınlanmaya başlamışsa da bunun da ömrü uzun sürmemiştir. Yine Kürt Ulusal Hareketi ve Halkların Demokratik Partisi’ne (HDP) yakınlığı ile bilinen 2014 yılında Türkiye’de kurulan ve halen faaliyetine devam eden Demokratik Alevî Derneği’nin (DAD) yayın organı “Zülfükar” isminde bir dergi Kasım 2014’de yayın hayatına başlamış ancak ikinci sayısı çıkmamıştır.

almaya başlamışlardır. Alevîler bu yıllarda "Alevî" kimliklerini açıkça ifade etmekle birlikte 1980'li yılların sonları itibarıyla kolektif çıkarlarını da dile getirerek ve bu çıkarları devletten talep ederek, Sünni çoğunlukla eşit haklara sahip" olmayı istemekle de dikkatleri üzerlerinde toplamışlardır (Güler, 2007: 51).

Alevîlerin 1980 sonrası siyasal alanda ilk ortaya çıkışları bir "bildirge" ile olmuştur. "Alevîlik Bildirgesi" başlığını taşıyan ve birçok yazar, sanatçı, akademisyen, insan hakları aktivisti kişi tarafından imzalanan bildirge, 15 Mayıs 1990 tarihinde Cumhuriyet gazetesinde yayınlanmıştır. Bu bildirgede Alevîlerin sorunlarına ve taleplerine yer verilmiştir.

Bildirgede Alevîlerin Türkiye nüfusunun önemli bir bölümünü oluşturmasına rağmen tanınmadıkları, Alevîliklerini gizlemek zorunda kaldıkları, Sünnilerin Alevîler hakkındaki bilgilerinin yetersiz ve önyargıya dayalı olduğu, Diyanetin sadece Sünniliği temsil ettiği ve Alevîler üzerindeki baskılara son verilmesi, aydınların, basının ve TRT'nin Alevîlere yer vermesi, Alevî köylerine cami yapımından vazgeçilmesi gibi talepler dile getirilmiştir. Bu bildirge büyük bir yankı uyandırmış ve Alevîlik konusu gerek basında gerekse toplumda bir tartışma gündemi oluşturmuştur. Bildirge ile Alevîlik, Türkiye'de belki de ilk kez bu derece yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır. Bildirgeyle birlikte Alevîlik konusunda birçok eser yayınlanmıştır. 1990'lı yıllarla birlikte ise Alevîler, dernekler, vakıflar ve cemevleri kurmuşlardır.

Alevîlerin 1980 ve 1990'lı yıllarda Alevî kimlikleriyle tanınma ve üzerlerindeki baskılara son verilmesi taleplerinin yanı sıra üstünde en çok durdukları konu Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (DİB) statüsü olmuştur. Alevîlerin Diyanet İşleri Başkanlığının statüsü ile ilgili talepleri bu kurumun kaldırılması ya da bu kurumun yeniden yapılandırılması biçiminde belirmiştir. Günümüzde de devam eden bu taleplerde DİB'in kaldırılmasını isteyenler devletin laiklik ilkesine vurgu yapmakta ve laiklik ilkesiyle çelişen bu kurumun meşruiyetini sorgulamaktadırlar.

DİB'in kaldırılmasını isteyenler, DİB'e, bu kurum aracılığıyla devlet ve dinin iç içe geçmesi ve devletin din hizmetlerini DİB aracılığıya bir kamu hizmeti olarak sunması konularında itiraz etmektedirler. Ayrıca DİB'in tek bir mezhep üzerinden, İslâm'ın Sünni Hanefi mezhebi üzerinden örgütlenmiş olması da sorun teşkil etmektedir. Bu,

tüm inançlara eşit mesafede durması gereken devletin tek bir mezhep üzerinden yapılanması anlamına gelmektedir ve bu durum da "devletin söylemindeki laikliğe ters düştüğü, bundan en büyük zararı Alevîler'in yaşadığı" (Sarı, 2005:42,43) sorunsalı olarak belirmektedir.

DİB'nın yeniden yapılandırılması talebi ise Alevîliğin de bu örgütte temsil edilmesi düşüncesini içermektedir. Bu yaklaşım özellikle CEM Vakfı tarafından dillendirilmektedir. 1980 ve 1990'lı yıllarda Alevîlerin din kültürü ve ahlak bilgisi derslerine ilişkin talepleri ise günümüzde de devam eden bir nitelik arz etmektedir. Bu konuda genel talep, bu derslerin orta öğretim okullarında "zorunlu" olarak okutulmaması doğrultusundadır. Yine burada da devletin laiklik ilkesi gerekçe gösterilmekte ve laik bir eğitim sisteminde zorunlu din derslerinin olmaması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Alevîler bu yıllarda yine sıkça kimliklerine yönelik toplumsal, kültürel ve psikolojik "dışlama" ve "baskı" süreçlerine son verilmesi talebinde bulunmuşlardır.

Alevîler bu yıllarda bu talepleriyle birlikte yoğun olarak örgütlenme faaliyetlerine girişmişlerdir. Dernek, vakıf ve cemevleri kuran Alevîler, bu örgütlerle kamuoyunda temsil edilmeye başlamışlardır. Bu örgütlerin başında Alevî Bektaşi Federasyonu (ABF), günümüzde bu federayona üye olan Alevî Kültür Dernekleri (AKD) ve Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri (PSAKD), Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı (HBVAKV) gittikçe, CEM Vakfı (Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı) gelmektedir.

Alevî kimliğinin kamusalda açıkça ifşası ve bu örgütlenmeler tarihsel olarak Alevîlik için son derece önemlidir. Fakat bununla birlikte bu dönemde Alevîlerin karşılaştıkları yeni sorun, geleneksel Alevîliğin inanç yapısının ve kurumlarının çözülmesinden dolayı Alevîliğin ne olduğu ve nasıl bir Alevîliğin yaşatılacağı, inançların nasıl sürdürüleceği konularında belirmiştir.

Gelenekle bağlar koptuğundan yeni kuşaklar Alevîliği bilmemektedir. Bu nedenle yeni kuşakların Sünnileşmesinden ve kimliksel savrulmalardan endişe edilmektedir. Bu yıllarda Alevîler bu endişeleri ve korkuları giderebilmek için geleneksel inançları yeniden gündeme getirmeye başlamışlardır. Bu nedenle Alevîler bu dönemden itibaren

geleneği ve inançları bilen dedelere başvurmuşlardır. Dedeler ya da Alevîliğin içinden bir adlandırmayla "inanç önderleri" inançlara, ritüellere, kurumlara ilişkin bilgileri yeni kuşaklara aktarmaya çalışmıştırlar. Fakat genellikle yüz yüze iletişimin hakim olduğu kapalı köy ortamlarında yaşayan geleneksel Alevîliğin kent koşullarında yeniden yaşatılmaya çalışılması, geleneğin de yeniden inşasına neden omaktadır.

Cemevleri kent koşullarında dönüşen Alevîliğe bir örnektir. Geleneksel Alevîlikte, köyde bir evin büyük bir salonunda, ya da herhangi bir evin bir odasında cem yapılabilinirken günümüzde Alevîler kent ortamında bu ayîn için (ve diğer ritüeller, törenler, inançlar için) "cemevi" adıyla özel mekanlar kurmuşlardır. Bu mekanlarda kentsel yaşama ait elektrik, mikrofon, galoş, bale ayakkabıları, vb. kullanılmaya başlanmıştır. Bu ise Erdemir'in (2006:64) de işaret ettiği üzere cemlerin "kent koşullarında yok olmaktansa, dönüştüklerini" söylemenin daha doğru olacağı anlamına gelmektedir.

Geleneksel Alevîliğin kent koşullarında yeniden kurulmaya çalışılması eleştirilere de maruz kalmıştır. Konuya ilişkin yapılan eleştirilerin çoğu yeniden inşa ile birlikte inaçların, kurumların içeriklerinin boşaltılmasına yöneliktir. Örneğin Cem Ayinînin Alevî kültür gecelerinde ya da festivallerde teatrel sahnelenişi ya da Semahın modern dans gösterisi gibi oynanması başlıca kritize edilen konulardır.

Bütün bunlar yani Alevîliğin kamusalda ifşasına yönelik çalışmalar, dernek ve vakıflarda örgütlenmeler, radyo, televizyon, internet vb. üzerinden yayınlar Alevîliğin bir dönüşüme uğradığının göstergesidir. 1980'li yılların sonlarından itibaren başlayan bu değişim ve dönüşüm ya da Alevîliğin yeniden inşası Alevîler arasında kimliğe dair birlik idealinin yaşatılması açısından oldukça önemli görünmektedir. Alevî kimliği bu birlik idealiyle, "biz" duygusuyla dışarıya karşı etnik sınırlarını çizmektedir.

Fakat bu yine de Alevîler arasında günümüzde tam anlamıyla bir birlik sağlandığı anlamına gelmemektedir. Günümüzde Alevîler Horasan Sorunu, Ebu'l Vefa ve Vefailik, İslâm-İçilik ve İslâm-dışılık, Alevîlik-Türklük, Alevîlik-Kürtlük, Kürtlük-Zazalık gibi konular etrafında kimliğin şekillenmesine ilişkin hararetli tartışmalar içerisinde bulunmaktadırlar. Yeni etnik grupların ya da siyasal iktidarla ilişkilerin hangi

minvalden yürüyeceğine ilişkin şekillenmelerin doğmasına neden olacak gibi görünen bu tartışmaların nasıl sonuçlanacağı ise gelecekte belli olacaktır.

2. BÖLÜM

ALEVİ KÜRTLER

2.1. ALEVİ KÜRTLÜĞÜN KEŞFİ: 19. Yüzyıl MİSYONER-ARAŞTIRMACI-GEZGİN RAPORLARINDA KIZILBAŞ KÜRTLER

Osmanlı İmparatorluğunun Batılı büyük devletlerle yürüttüğü ilişkiler çerçevesinde tanıdığı ticari ayrıcalıklar üzerine Batılı devletler, İmparatorluk sınırları içerisindeki önemli merkezlerde konsolosluklar açmıştır. Daha sonra bu konsolosluklar ticari faaliyetlerin yanında yürütülecek misyonerlik faaliyetlerinin de yönlendirici merkezleri konumuna gelmişlerdir. 1839 Tanzimat ve 1856 Islahat fermanlarıyla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nda gelişen Batılılaşma hareketleri ve Gayrimüslimlere tanınan birtakım haklar çerçevesinde Batılı Devletlerin Osmanlıdaki Gayrimüslim unsurlar içerisindeki araştırmalarını yoğunlaştırmaları, İmparatorluk topraklarında birçok misyoner, araştırmacı ve gezginin çalışma yürütmesini beraberinde getirmiştir. Daha çok Hıristiyan toplulukların yaşam olanakları ve toplumsal durumları üzerinde araştırma yapan bu kişilerin, çalışma yaptıkları bölgelerde baskın bir şekilde Sünnî Müslüman olarak bildikleri Osmanlı İmparatorluğu'nda, Müslüman olarak bilinen ancak Sünnî İslâm inancıyla bağdaşmayan inanç ve yaşam tarzına sahip Kürt Alevî toplulukları dikkatlerini çekmiş ve hazırladıkları yazı ve raporlara bunları da yansıtmışlardır. Bunların çalışma yaptıkları bölgeler Gayrimüslim nüfus yanında Kürt Alevîlerin de yoğun olarak yaşadığı Dersim, Harput (Elazığ), Sivas, Malatya, Adıyaman, Maraş ve Sivas gibi yerlerdir. Batılı misyonerler, resmî görevliler ve araştırmacı-gezginlerin yaptığı çalışmalara örnek olarak; Anglo-Sakson dünyasından J.G.Taylor, L. Molyneux-Seel, M. Sykes, H. H. Riggs, E. W. C. Noel, S. van R. Trowbridge ve 1850'lerden sonra bölgede bulunmuş G.W. Dunmore, H.N. Barnum, Herrick gibi Amerikalı Protestan misyonerler; Fransızlardan M.F. Grenard, V. Cuinet ve M.F. Gilbert; Almanlardan Dr.

O. Blau, F. Von Luschan, D. Butyka, E. Banse ve H. Grothe; Rus P.I. Avyarov ve Ermeni Atrantik'in çalışmaları gösterilebilir (Gezik, 2014:19).[1]

Misyonerlik faaliyetleri Osmanlıda esasen 17. ve 18. Yüzyıllarda Fransa'yla yapılan ticari anlaşmalar çerçevesinde tanınan ayrıcalıkların bir etkisi olarak bu yüzyıllarda ilk kez Fransız misyonerler tarafından başlatılmışsa da, Osmanlıdaki asıl yoğun misyonerlik faaliyetleri konumuz açısından da önem taşıyan Amerikan misyonerlik faaliyetleridir. 1810 yılında ABD'de (Boston) kurulan Amerikan Board (ABCFM, American Board of Commisioners for Foreign Missions) misyonerlik örgütü, tüm dünyayı Hıristiyanlaştırmak adına birçok yerde misyonerlik teşkilatları kurmuştur. Karakaya-Stump (2015:209-210) Fransa kökenli Katolik misyonerlerin 17. Yüzyıl'dan beri Osmanlı İmparatorluğu sınırları içerisinde faaliyet göstermelerine rağmen, İmparatorluk merkezinde Amerikan misyonerlerinin yarattığı telaşa hiçbir zaman yol açmadıklarını belirtir. Bunun nedenleri ise Amerikan Board'a bağlı misyonerlerin çok daha iyi finanse edilmeleri ve organizasyondaki başarıları, çalışmalarında etkin ve ısrarcı olmaları ile Anadolu'daki Gregoryen Ermeniler üzerinde yoğunlaşmış olmalarıydı (Karakaya-Stump, 2015:210; Kieser, 2005:751).

İlk misyonerlerini 5 Ocak 1820 yılında Osmanlı topraklarına gönderen Amerikan Board misyonerlik örgütü bu topraklarda Hıristiyanlığı yaymak, Protestan Amerikan hayat tarzını ve ahlak anlayışını Anadolu'ya yerleştirmek istemekteydi. Bu misyonerler ilk on yıl, bu toprakların altında yatan madenlerinden üstünde yaşayan dillerin, dinlerin, ırkların, kültürlerin raporlarını tutarak örgütün Boston'daki merkezine bildirmişlerdir. Amerikan Board misyonerlerinin Anadolu'daki ilk yıllarında Müslümanlar, Yahudiler ve Rumlar arasında yapmış oldukları din değiştirme faaliyetleri başarılı olamamıştır. Bu başarısızlıkta Yahudilerin ve Müslümanların din değişikliğine sıcak bakmamaları, İslâm'da din değiştirenlerin ölümle cezalandırılma ihtimali, Ortodoks Rumların koruyucusunun Rusya olması önemli etkenlerdi. Bu başarısızlık Amerikan misyonerleri 1830'lardan itibaren Gregoryen Ermenilere yöneltmiş ve bunların yoğun olarak yaşadığı

[1] Bu çalışmaların bir kısmının Türkçesi ilk kez Alevîlik ve Kürtler konusundaki çalışmalarıyla tanınan araştırmacı Mehmet Bayrak tarafından yayımlanmıştır, bkz. Bayrak, 1997:265-469.

bölgelerde kurdukları okullar, hastaneler, dispanserler, yetimhaneler ve çocuk yuvaları ile Ermeniler üzerinde etkili olmuşlardır (Öney, 2010:4-6).[2]

Ermenilerin yoğun olarak yaşadığı Sivas, Dersim, Harput, Maraş ve Malatya gibi bölgelerde çalışma yürüten misyonerler, bu bölgelerde yine yoğun olarak yaşayan Alevî Kürtlerle de temas kurmuşlardır. Kendilerini Müslüman olarak kabul eden Alevî Kürtlerdeki Sünnî Müslümanlardan farklı inanç ve ritüeller dikkatlerini çekmiş ve hazırladıkları raporlara bunları da yansıtmışlardır.

Bayrak'ın da (1997:267-268) belirttiği üzere Alevî Kürtler/Kızılbaşlar üzerine misyonerlerin faaliyetleri daha çok 19. Yüzyıl'ın ikinci yarısının başlarındaki faaliyetlerdir. Alevî Kürtler hakkındaki ilk bilgiler de bu dönemde yazılan "misyoner raporları"nda yer almıştır. 19. Yüzyıl'ın sonları ile 20. Yüzyıl'ın başlarındaki çalışmalar ise daha çok askeri, ekonomik, bilimsel vb. çeşitli amaçlarla yapılan inceleme-araştırma gezilerinin sonucunda yazılan eserlerden oluşmaktadır.

Amerikan misyonerlerinin çalışmaları *American Missionary Herald* (MH) adlı süreli bir yayın organında yayınlanmaktaydı. MH'de Kızılbaşlarla ilgili ilk yazı 1855 Şubat ayında yayınlandı. ABCFM'nin Arapkir şubesinde görevli misyoner G.W. Dunmore Ekim 1854 tarihli mektubunun "Sözde Müslümanlar" başlıklı kısmında Kızılbaşları (Kuzulbash) okuyuculara şöyle tanıtmıştı:

> "Bu bölgede dağınık olarak yaşayan sözde Müslüman bir mezhep var ki daha önce haklarında hiçbir şey duymadığınızı zannediyorum. Adları kelime anlamıyla 'kırmızı baş' demek olan Kuzulbash. Ama onlara neden bu adın verildiğini henüz tespit edemedim. ... Gerçekten de olağanüstü insanlar ve ilgimizi hak ediyorlar. Her ne kadar Müslümanlar onları kendilerinden saysalar da onlar Muhammed'in takipçisi değiller. Onlar Tanrı'nın oğlu İsa'ya inanıyorlar, en azından bilebildikleri kadarıyla. ... Hiçbir zaman ya da hemen hemen hiçbir zaman Müslümanlar gibi namaz kılmıyorlar, oruç da tutmuyorlar. Kendilerine özgü insanlar ve İncil'in mesajına açıklar. ... Bazı tuhaf inanışları ve putataparlıkla alakalı uygulamaları var. Mesela küçük siyah bir odun parçası bulduklarında bir evliyanın ya da atının kalıntısıdır diye ona tapınmaya başlıyorlar. Tarihleri ve inançları hakkında daha

[2] Amerikan Misyonerlerin Anadolu'daki faaliyetleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kocabaşoğlu, U. (2000). *Anadolu'daki Amerika-Kendi Belgeleriyle, 19. Yüzyıl'da Osmanlı İmparatorluğundaki Amerikan Misyoner Okulları.* Ankara: İmge Yayınları.

> çok bilgi toplamayı umuyoruz. Türkler onları da Kürtler gibi beş para etmez sapkınlar (*heretics*) olarak görüyor ve hiç umursamıyorlar ve sanırım hepsi açıkça gerçeği [Hıristiyanlığı] kucaklasalar bile o taraftan [Türklerden] ciddi bir güçlükle karşılaşılmaz."[3]

Dunmore, Kızılbaşlarla ilgili bu ilk mektubunda Kızılbaşların etnik kökenine, onların Türk veya Kürt olduklarına değinmemekle birlikte, Karakaya-Stump'un (2015:214) belirttiği üzere mektubunda bahsettiği Kızılbaşlarla karşılaşmadan aylar önce bu kişilerin dindaşlarıyla tanışmış, hatta onlarla yakın ilişki kurmuştu. Mektubunda, Türklerin Kızılbaşlar ile bir tuttuklarını söylediği sapkın Kürtler işte bu aslında ilk ilişkiye geçilen Kızılbaşlardı. Dunmore'un sonraki mektuplarından birinden öğrendiğimiz üzere, bu Kürtçe konuşan grup önemli Alevî ocaklarından Ağuiçen'e[4] bağlı bir Kızılbaş aşiretiydi.[5]

Yine bir Amerikalı misyoner olan C.H. Wheeler ise Kızılbaşların Kürtlüğü konusunda daha emindir. Wheeler, Kürtleri asıl Kürtler (Müslüman olanlar) ve Kızılbaşlar olarak ikiye ayırmaktadır. Yine Dunmore gibi, belki de onun etkisiyle Wheleer da Kızılbaşları "sözde Müslüman" olarak tanımlamakta ve bunların kendilerine has bir inançları olduğunu, dinsel törenlerinin Müslümanlık, Hıristiyanlık ve putperestliğin garip bir karışımını içerdiğini belirtir. Kızılbaşların genellikle Türklerden korktuklarından dolayı gerçek inançlarını gizlemeye çalıştıklarını, kendisinde "kutsal ruh" olduğuna inanılan ve "dede" olarak adlandırdıkları kişinin söylediklerini vahiy olarak kabul ettiklerini ve ona saygı gösterdiklerini belirtir. Wheeler, Kızılbaşların bazılarının panteist olduğunu, çarmıha gerilen İsa'yı da dualarında andıklarını belirttikten sonra bu durumun onların Hıristiyanlığı kabulü anlamına gelmediğini, çünkü Kızılbaşların İsa ve Muhammed gibi diğer insanları, hayvanları, ağaçları, kayaları da kutsal kabul ettiklerini vurgular (Wheeler, 1868:46-48).[6]

---

[3] "Arapkir: Letter from Mr. Dunmore, October 24, 1854", *MH*, Şubat 1855, s.55-56'dan akt. Karakaya-Stump, 2015:213.

[4] Ağuiçen veya Ağuçan olarak bilinen ocak, ocaklar hiyerarşisinde en üstte olduğu kabul edilen Dersim merkezli "mürşit" ocaklarından birisidir. Ağuçan Ocağı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Güler, S. (2010). "Dersim Alevî Geleneğinde Bir Tarihsel Ocak: Ağuçanlar" içinde Aslan, Ş. (der.) *Herkesin Bildiği Sır: Dersim.* İstanbul: İletişim Yayınları, s. 155-175.

[5] Karakaya-Stump (2015:214), bu belirlemeyi Dunmore'un 1857 tarihli bir mektubuna dayandırmaktadır: "Kharpoot: Letter from Mr. Dunmore, Marclı 4, 1857" *MH* Temmuz 1857: 219.

[6] Wheeler'dan yaptığımız bu alıntı, Bayrak'ın kitabında (1997:271-273) "Fırat Boylarında Kızılbaş ve

Mektuplardan, Dunmore ve Wheeler'ın Kızılbaşların Kürt olduğu konusunda hemfikir oldukları anlaşılmaktadır. Ancak bölgede çalışma yürüten diğer bir misyoner S. Richardson aynı fikirde değildir: Kızılbaşların etnik kökenine dair ilk tezi Arapkir'den yazan Mr. Richardson adlı misyoner Temmuz 1856 tarihli mektubunda ortaya atmıştı: "Kızılbaşların Kürt olmadığı kesindir, çünkü Kürtçe konuşmuyorlar ve Kürtler onlardan nefret ediyor. Kendilerine özgü bir lisanları eskiden var olmuş olsa bile şimdi tamamen unutulmuş olmalı, çünkü şu anda sadece Türkçe konuşuyorlar. Osmanlılardan [da] tamamıyla farklı bir halk oldukları bu iki ırkın birbirlerine karşı duydukları büyük nefretten belli."[7] Ancak Dunmore, Richardson'un bu tespitine katılmaz ve ona göre batı bölgelerinde ve ovalık yerlerde Türkçe konuşan Kızılbaşlar Kürtçeyi unutmuş Kürtlerdir: "Harput'un ovalarında ve Arapkir ile Sivas bölgelerinde Kızılbaşların Kürtçe değil de Türkçe konuşuyor olmaları aslında o kadar da tuhaf değil. Onlar uzun zaman önce göçebe hayatı bırakıp köylere yerleşen ve tarımla uğraşmaya başlayan, böylece de Türklerle sürekli şekilde temas halinde olup dağ Kürtleriyle hemen hemen tüm ilişkilerini kesmiş ve bu yüzden de zamanla Kürtçeyi unutmuş Kürtlerin soyundan geliyorlar."[8]

Misyonerlerin çalışmalarından bağımsız şekilde din değiştirerek Protestanlığa geçtiği iddia edilen Çemişgezek civarında küçük bir aşiretin reisi olan Ali Gako[9] isimli kişi misyonerlerin *MH*'deki yazılarında Kızılbaş Kürt olarak anılmakta, Ali Gako ismi üzerinden Kızılbaşlık bir Kürt inancı olarak lanse edilmektedir. Karakaya-Stump'a göre Ali Gako, misyonerlerin Kızılbaşlarla ilişki kurmasını ve onlara ilgi göstermelerini sağlayan kişiydi. "O hiç tartışmasız en meşhur ve *MH* okuyucularının en yakından

---

Yezidi Kürtler" başlığıyla ve 1814 tarihli olarak verilmişse de kanımızca bu hatalı bir tarihtir. Çünkü alıntının yapıldığı eserin orijinali 1868 yılında basılmıştır. Doğu Anadoluda misyonerlik faaliyeti yürütmüş olan yazarın 1823-1896 tarihleri arasında yaşamış olduğu dikkate alındığında 1814 tarihinin olanaksızlığı daha net anlaşılır. Eserin orijinali için bkz. Wheeler, C.H. (1868). *Ten Years on the Euphrates: Or, Primitive Missionary Policy Illustrated.* Boston: American Tract Society. Ayrıca, Amerikan Board misyonerlerinin tarihini anlatan şu eserde de Wheeler'ın 1857 yılında Ermeni Misyonuna katıldığı belirtilmektedir: bkz. Anderson, R. (1872). *History Of The Missions Of The American Board Of Commissioners For Foreign Missions To The Oriental Churches*, Volume II. Boston: Congregatıonal Publıshıng Socıety. s. 27,285.

[7] 22."Arabkir: Letter from Mr. Richardson, July 14, 1856", *MH*, Ekim 1856: 298'den akt. Karakaya-Stump, 2015:214.

[8] "Kharpoot: Letter from Mr. Dunmore, March 4, 1857" *MH*, Temmuz 1857: 220'den akt. Karakaya-Stump, 2015:214.

[9] Kieser (2005:107), Ali Gako'nun Protestanlığı, Ermenilerle olan yakın komşuluk ilişkisinden dolayı tanıdığını ve Protestan Ermeni Garabed'le olan dostluğunun din değiştirmede önemli bir etkisinin olduğunu belirtir.

tanıdığı Kızılbaş kökenli Protestandı, zira Kızılbaşlardan bahseden raporların çoğunluğunda adı geçen ve uzun süreli takip edilen tek isimdi… Kısa sürede, Kızılbaşların ihtidası konusunda en umut dolu ve coşkulu misyoner olarak belirginleşen Mr. Dunmore ile Ali Gako arasında yakın sayılabilecek bir ilişki kurulacaktır. Dergideki sunuluş şekliyle bu hikâyenin başoyuncularından Mr. Dunmore cesur ve işine sadakatle bağlı ideal bir misyoner, Ali Gako ise Hıristiyanlığa karşı gösterdiği samimiyetiyle ideal bir mühtediydi." (Karakaya-Stump, 2015:223).[10]

Kızılbaşlık üzerine oldukça coşkulu ve etkili mektuplar yazan Dunmore'un Kürtlük vurgusu kendisinden sonraki misyonerler üzerinde de etkili olmuş ve çoğu misyoner mektubunda Kızılbaşlığı etnik açıdan Kürt olarak tanımlamıştır. Temelde dinsel bir propaganda faaliyeti yürüten misyonerlerin ilgisi zamanla Kızılbaşların etnik kökeninden çok dinsel kökeni üzerine yönelmiştir. Ancak misyonerler Kızılbaşların dini inançları ve bunun kökenleri konusunda bir araştırma yürütmemiş, bundan ziyade onların Müslüman olarak anılmalarına rağmen baskın olan Sünnî İslâma pek de uymayan yaşam tarzları ve inanç sistemleri dikkatlerini çekmiş ve bunu onların dini inançlarının "hafifliği" (Karakaya-Stump, 2015:217) olarak yorumlayarak çalışmalarını onlar üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Bu gerekçe (inançtaki "hafiflik") Ermeniler üzerinde yaptıkları çalışmada da temel etkendir. Çünkü Gregoryen Ermenilerin de diğer mezheplerine göre Hıristiyanlığa uzak olduğunu düşünmektedirler. İşte bu inançsal "hafiflik" misyonerlerin başta Ermeniler olmak üzere Kızılbaşlar arasında da faaliyet yürütmesinin temel gerekçelerindendir. Kızılbaşların, Anadolu'daki baskın etnik yapı olan Türklerden farklı olarak Kürt olmaları da misyoner propagandasına açık olmalarına bir etken olarak kabul edilmiştir. Kieser (2005:102) ise misyonerlerin "kenarda" duran bir gruba ilgi göstermelerinin normal olduğunu Kızılbaşlara olduğu gibi, Yezidilere, Dürzîlere ve Arap Alevîlerine (Nusayrilere) de ilgi gösterdiklerini belirtir. Misyonerler bu toplulukları, içinde yaşadıkları Sünnî topluma göre "İncil Mayasını" kabul etmeye daha yakın görüyor ve onlar aracılığıyla Sünnîlere ulaşabilmeyi umut ediyorlardı. Ancak Kieser (2005:102-103) yine de Protestan misyonerlerin Kızılbaşlara özel bir önem verdiklerini vurgular.

---

[10] Dunmore'un Ali Gako hakkında yazdıklarının bir bölümü için bkz. Dunmore, (1858). "Kızılbaş Kürtleri Ziyaret/Ali Gako", *MH*, 54, (içinde) Bayrak, 1997:297-300.

Misyonerlerin Kızılbaşlar arasında çalışmalarını yoğunlaştırmalarının nedeni tek taraflı değildi. Kızılbaş Kürt aşiretler de misyonerlere ilgi göstermiş ve bu durum misyonerlerin mektuplarına yansımıştır. Kızılbaşların temel ibadet biçimi olan cem ayinine aslında hiçbir yabancıyı kabul etmemelerine rağmen misyonerleri kabul etmeleri (Kieser, 2005:550) bu ilginin önemli bir göstergesidir. Richardson 1856 tarihli mektubunda bu ilgiyi Kızılbaşların Osmanlıdaki toplumsal konumuna bağlamaktadır. Ona göre egemen sistem Kızılbaş Türkleri ve Kürleri, Hıristiyanlardan çok daha fazla mağdur etmişti: "Hâkim unsurdan gördükleri baskılar, Hıristiyan tebaanın herhangi bir grubunun gördüğünden çok daha büyük. Bu açıdan Türkiye'de en fazla zulme uğrayan grup onlar. Çalışkan ve tutumlular, himaye görürlerse varlıklı ve müreffeh olabilirler; ama şu anda açgözlü paşaların, memurların elinde çok kötü durumdalar."[11] Richardson Kızılbaşların Protestanlığa duydukları beklenti dolu ilgiyi, onların kötü toplumsal konumlarına bağlıyordu. Bu karşılıklı ilgi sonucunda 1850'li yılların sonunda Harput, Sivas ve Divriği misyon şubeleri Kürtçe bilen öğretmenleri Kızılbaş köylerine göndermeye başlamıştır.

Dunmore'un ve Wheeler'ın yukarıda değindiğimiz mektuplarındaki gözlemlerden hareketle misyonerlerin, Kızılbaşların inançları hakkındaki düşüncelerinde üç temel anlayışın hâkim olduğu söylenebilir. Bunlar, Kızılbaşların "sözde Müslüman" oldukları, aslında İsa'ya inandıkları ve İncil'i benimsemeye eğilimli oldukları ve birtakım tuhaf batıl inançlarının bulunduğudur. Bu görüş, çalışmaların verdiği heyecanla daha da ilerletilmiş ve Kızılbaşların aslında Hıristiyan oldukları ve zorla Müslüman yapıldıkları, İsa'ya inandıkları ancak bunu Ali adıyla gizlemek yolunu seçtiklerine kadar götürülmüştür. Bu görüşlere raporlarında yer veren, Sivas'ın değişik bölgelerinde çalışma yürüten F. Jewet, J.W. Parsons, W. Winchester ve W.W. Livingstone, Yozgat civarında faaliyet yürüten J.N. Ball, Urfa ve Adıyaman civarında faaliyet yürüten G.B. Nutting, gibi misyonerler, yazdıkları mektuplarda sıklıkla Kızılbaş Kürtlerin Protestanlığa geçmek için kendilerinden yardım istediklerini belirtmişlerdir.[12]

Bu durum sadece Amerikalı misyonerlere özgü değildir. Örneğin Fransız misyoner Grenard da Kızılbaşları özünde Hıristiyan olarak görmektedir: "Özet olarak şunu

---

[11] *MH* 1856, s.295-298'den akt. Kieser, 2005:108.

[12] Adı geçen misyonerlerin raporları için bkz. Bayrak, 1997:302-322; Karakaya-Stump, 2015:218-223; Kieser, 2005:108-112.

söyleyebiliriz: Kızılbaşlar, tıpkı yakın oldukları Nusayriler gibi, Hıristiyan inancını Ali kültü ve hikâyeleriyle karıştırmış özde bir Hıristiyan mezhebidir. Onlar Hıristiyanlarla olan yakınlıklarının bilincindeler ve Hıristiyanlara karşı da genelde olumlu ve güvenilir bir tavır içindedirler. Bunu bizzat kendim yaşadım."[13]

ABCFM adına 1900'lerin başlarında faaliyet yürüten ve babası (Edward Riggs) da Sivas bölgesinde faaliyet yürüten bir misyoner olan Sivas doğumlu misyoner H.H. Riggs de aynı düşüncededir: "İnsan bu garip ve çekici dini yakından tanıdıkça, daha fazla soru sormaktan kendisini alıkoyamıyor: Bu dinin kaynağı nedir ve bu basit ve ihmalkâr insanların tarihleri nedir ki, komşularından daha fazla bilgiye sahipler? Cevap kendisini fazla geciktirmiyor... Dersimin genelinde birçok yıkılmış kilise ve manastır görürsünüz ve Kürtler, Türklerin aksine, bu yerleri kutsal olarak görürler... Dersim Kürtleri, İslâmı kabul ederken dinleri Hıristiyanlığı kısmen bıraktılar. Geliştirdikleri din, İslâm adı altında önemli ölçüde Hıristiyanlığın ruhunu barındırırken, halen ona ait kimi motifleri de koruyor."[14]

Alman F. Von Luschan ise 1911 tarihli bir yazısında Maraş yöresindeki Alevîleri eski Anadolu topluluklarının devamı olarak görmektedir: "Yukarı Mezopotamya'da ve Tarsus'un Maraş taraflarında Kürtler ve Arapların arasında garip bir topluluk yaşıyor. Kendilerine 'Kızılbaş' diyorlar, fakat aralarında kızıl saçlı olanların orantısı komşularınkinden daha da fazla değil... Batı Kürdistan'daki Yezidilerle ortaklık gösteriyorlar... Ben bunlardan 189 kişinin ölçülerini aldım... Fizyolojik olarak bu Kızılbaşlar komşuları Kürtler ve Araplardan farklılar. Ama Yezidi, Tahtacı, Bektaşi ve Nusayrilerle ortaklık gösteriyorlar. Muhtemelen tüm bu inanç gruplarının taraftarları eski Anadolu topluluklarının devamıdırlar. Dinlerinin kapalılığı ve dışarıyla evliliğin yasaklanması sayesinde kendi eski fiziksel özelliklerini korumuşlar."[15]

Kızılbaşların dinsel kökeninin Hıristiyanlığa dayandırılmasının yanında onların belli kişilerin mezarlarına, ağaçlara, kayalara, nehirlere ve birtakım yerlere kutsallık

---

[13] Grenard, M.F. (1904). "Une Secte Religieuse & Asie Mineurre: Les Kyzylbashs". *Journal Asiatique* 3, s. 520-521'den akt. Gezik, 2014:20.

[14] Riggs, H.H. (1911). "The Religion of Dersim Kurds". *Missionary Review of the World* 24, s. 741-742'den akt. Gezik, 2014:20.

[15] Luschan, F. Von. (1911). "The early inhabitants of Western Asia". *Journal of the Royal Anthropology İnstitute* 41. s. 232'den akt. Gezik, 2014:20.

atfetmeleri gibi misyonerler tarafından "tuhaf" veya "batıl" olarak kabul edilen inanış biçimleri ise yukarıda değinildiği üzere Wheeler tarafından panteizm olarak kabul edilmiş, Ball ise bu durumu paganizm olarak değerlendirmiştir.[16] Bu konuda misyonerler arasında bir fikir birliği bulunmamaktadır.

Misyonerlerin Kızılbaş Kürtler arasındaki çalışmalarında ne kadar başarılı oldukları ve ne kadarına din değiştirttikleri, hatta bir başarı elde edip edemedikleri konusunda çok da bir bilgi bulunmamaktadır. Konu bu yönüyle araştırılmaya muhtaçtır ve işin bu yönü çalışmamızın kapsamını aşmaktadır. Ancak *MH*'de Kızılbaşlar hakkında yer alan ve H.N. Barnum tarafından kaleme alınan son yazıdaki şu tespitler, misyonerlerin Kızılbaşları Protestanlığa kazandırma konusunda pek de başarılı olamadıklarının itirafı niteliğindedir: "Hıristiyan bir uygarlığın parçası olmaları durumunda İmparatorluğun en mükemmel ırklarından olacak bu insanlar hâlihazırda dini ve ahlaki etkilere pek de açık görünmüyorlar."[17]

Misyonerlerin Kızılbaşlar içinde coşkuyla başlayan ve 30 yıla yakın bir süre de öyle devam eden çalışmalarının azalmasında karşılaştıkları bazı sorunlar önemli rol oynamıştır. Bunların başında, kendilerine ilgi gösteren Kızılbaşların çevrelerindeki Sünnî Müslümanlardan, bundan da öte devletten gelen ve gelebilecek baskıdan çekinmeleri ve buna karşı misyonerlerin kendilerine güvence vermeleri veya güvenliklerini sağlamaları taleplerinin, misyonerlerin girişimlerine rağmen karşılanamaması gelmektedir. Nitekim çalışmalar sonucunda Protestanlığa ilgi gösteren ve bu amaçla toplantılara katılan ve hatta bir kısmı Protestan olduğunu ilan eden Kızılbaşlar, özellikle Abdülhamit döneminde (1876-1909) devletin takibine ve yaptırımlarına maruz kalmıştır. Misyonerlerin kendi devletleri üzerinden Osmanlı idaresinden Kızılbaşlara yönelik dini baskının azaltılması girişimlerinin de sonuçsuz kalması, Kızılbaşların misyonerlere gösterdikleri başlardaki ilginin azalmasına ve giderek yok olmasına neden olmuştur. Misyoner faaliyetlerinin gerilemesinde Abdülhamit yönetiminin bu faaliyetlere karşı geliştirdiği, Hamidiye Alayları ve Aşiret Mektebi gibi uygulamaların da etkisi kuşkusuzdur.

---

[16] Ball, J.N. (1857). "Kuzzel-bashes", MH, 53, (içinde) Bayrak, 1997:307.

[17] Barnum, H.N. (1890). "For Young People: The Kuzzel-Bash Koords", *MH*, Ağustos 1890, s.345-346'dan akt. Karakaya-Stump, 2015:232-233.

19. Yüzyıl'da ve 20. Yüzyıl'ın başlarında misyonerlerin, gezginlerin ve araştırmacıların Kızılbaş/Alevî Kürtler hakkındaki yazdıklarının birçoğu alan araştırmasına dayanmakla ve bu yönüyle bir ilki barındırmakla birlikte, farklı amaçlarla yazılmış olmaları, yazarlarının ele aldıkları topluluğa yabancı oluşları, tarihsel olarak yüz yıl ve daha öncesine ait olmaları açılarından değerlendirildiklerinde, günümüzdeki Alevî Kürtleri açıklamaları konusundaki yetersizliklerinin kabul edilmesi gerekmektedir. Hatta öyle ki bunlardan bazıları, etnik ve dini farklılıkları ile ritüellerindeki kendilerince tespit ettikleri kimi Hıristiyan motiflerden ve Sünnî Müslümanlardan çok Hıristiyanlara yakın duruşlarından dolayı Kürt Alevîleri, Anadolu'nun yerli halklarının ve büyük bir ihtimalle yakın zamana kadar Hıristiyan olan toplulukların kendilerini "Müslüman" adı altında korumaya çalışan takipçileri olarak görmüşlerdir (Gezik, 2014:20).

Karakaya-Stump ise, Kızılbaşlar arasında hiçbir somut başarı kazanamamış misyonerlerin kayıtlarının öneminin, anlattıklarından çok bu kayıtların uzun vadede hem yerli hem de yabancı akademisyenlerin Kızılbaşlık konusuna yaklaşımlarını şekillendirmedeki etkilerinde yattığını belirtmektedir. Bu etkinin en önemli sonucu ise Karakaya-Stump'un bir olumsuzluk olarak gördüğü "Alevîliği senkretizm üzerinden tanımlama yaklaşımı"dır.[18] Karakaya-Stump'a (2015:233-234) göre misyonerler tarafından ortaya atılan ve Kızılbaşlığın orijinini senkretizme bağlayan yaklaşım, misyonerlerden beri öylesine bir "doğallaştırma" sürecine girmiştir ki, görünürde Kızılbaşlık hakkında taban tabana zıt iddialarla ortaya çıkan yazarlar bile, temelde bu ortak yaklaşımı paylaşmışlardır.

Bunun yanında, misyonerlerin çalışmalarının Alevî/Kızılbaş kimliğinin açığa çıkarılması, Sünnî çoğunluğun yanında genellikle gizlenmiş olan bu kimliğin baskın ve etkin olan diğer kimlikler karşısında, kendisinde bir ortaya çıkma cesareti göstermesine yol açmış olması bakımından olumlu etkisini de göz ardı etmemek gerekir. Kieser (2005:126) ise misyoner çalışmalarını, diğer gayrimüslim unsurlar gibi bir "millet" ve ümmetin eşit bir parçası olarak görülen Alevîlerin, misyonerlerin çalışmaları ile kendini diğerleriyle eşit değerde görmesi ve kendisine saygısız davranışlarda bulunan ümmetle arasına mesafe koyması konusunda cesaret verici bir sonuca yol açması bakımından olumlamaktadır. Bu durum, bir "Alevî Rönesansı" için ilk adımların atılmasına vesile

[18] Bu konuya yukarıda değinilmişti, bkz. Bölüm "1.1.".

olabilirdi ancak, yine Kieser'in (2005:147) belirttiği üzere, ümmetin sınırındaki bir dini grubun (Kızılbaşların) "sadakatini" yitirmesine ve bu şekilde ümmetin demografik ve sembolik ağırlığına zarar vermesine ne devlet, ne de Müslüman toplumu tahammül gösterebilirdi. Bu nedenle Amerikan misyonu, o zamanlar genel olarak pek bilinmeyen Alevî sorunu meselesinde devlet ve ümmetle fazlasıyla açık bir anlaşmazlığa düşmüştü. Devletin, misyonerlerin Kızılbaşlar içerisindeki çalışmalarına bakışındaki olumsuzluğun diğer ve belki de önemli bir nedeni ise, Kızılbaşlarla Hıristiyan Ermeniler arasında geçmişten beri var olan yakın ilişkiyi güçlendirmesinden[19] ve o zamana kadar gözden uzak tutulmuş bu heterodoks topluluğun siyasi bilincinin gelişmesinden duyduğu endişeydi.

Kieser'in vurguladığı "Alevî Rönesansı" 1908'de yaşanan İkinci Meşrutiyet'in yarattığı kısmi özgürlük ortamında da gerçekleşmemiş ve devam eden on beş yıl zarfında Türkiye, Sünnî-Türk temelinde ulusal bir devlete dönüşmüştür. Misyonerlerin, özellikle Kızılbaş Kürtlerde yarattığı heyecan ve hareketlilik, somut bir karşılık yaratamamıştır. Misyonerlerin yarattığı beklenti, Cumhuriyet'le birlikte yerini başka umutlara bırakmıştır, ta ki 1937-1938 Dersim'e kadar.

2.2. KÖKEN ARAYIŞI: VARLIK, YOKLUK VEYA TÜRKLÜK SORUNU

Kızılbaş Alevîliğin[20] kökeni konusunda Batılı misyoner, araştırmacı ve gezginlerin 1850-1920 yılları arasında mahallinde yaptıkları çalışmalardan, Kızılbaşlığın ağırlıklı olarak bir Kürt inancı olduğu ve İslâmla çok da ilişkisi bulunmadığı öne sürülmüştür. Misyonerlerin çalışma yaptığı bu dönem aynı zamanda Osmanlının artık ciddi anlamda toprak kaybetmeye başladığı ve İmparatorluğun dağılmaya başladığı bir dönemdir. Tanzimat ve Islahat Fermanı ile başlatılan yenilenme ve Batılılaşma çabaları da istenilen etkiyi yaratamamış, gelişen milliyetçilik ile çok uluslu ve çok dinli İmparatorluktan ciddi kopmalar gerçekleşmeye başlamıştır. Hıristiyan tebaasını kaybetmeye başlayan Osmanlı buna karşı merkezileşme refleksi geliştirmiş, çoğunluğu

---

[19] Bölgede resmî görevli olarak bulunan ve Türkçü düşünceleriyle tanınan H.R. Tankut'un sonraki çalışmalarında misyoner faaliyetleri ve Alevî-Ermeni yakınlaşması yoğun bir şekilde eleştirilecektir. Bkz. Tankut, H.R. (1931;1935), (içinde) Bayrak, 1994:218-232, 409-490 .

[20] "Kızılbaş Alevîliği", daha çok Dersim merkezli Kürt Alevîliğini tanımlamak ve onu Bektaşilikten ayırmak için kullanılan bir tanımlamadır, bu konuya aşağıda ayrıca yer verilecektir.

oluşturan ancak farklı etnik yapıları bulunan Müslümanları bir arada tutmanın aracı olarak 16. Yüzyıl'dan bu yana sürdürdüğü Sünnî Hanefi Müslümanlığı kullanmaya çalışmıştır. II. Abdülhamit döneminde bir devlet politikası olarak yaygın bir şekilde kullanılan "pan-İslâmizm"in harcı "Sünnî Hanefi Müslümanlığı"dır. Özellikle Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da bu merkezileşme ve İslâmcılık politikası, Hamidiye Alayları ve Aşiret Mektepleri aracılığıyla uygulamaya konulmuştur. Böylelikle, bir yandan 16. Yüzyıl'dan beri özerk bir konumları bulunan Kürt Beyliklerinin bu yapıları tasfiye edilerek merkezi yapıya entegre edilmeye başlanmış, diğer taraftan Ortodoks İslâm'dan (Osmanlıda bu Sünnî İslâm'dır) bir sapma olarak görülen başta Kızılbaş Alevîler olmak üzere, Bektaşiler, Nusayriler gibi heterodoks inanç sistemleri de baskı altına alınarak İslâm içine çekilmeye çalışılmıştır. II. Abdülhamit döneminde durum böyle olmakla beraber, 1908 II. Meşrutiyetten sonra iktidarı devralan İttihat ve Terakki döneminde İslâmcılık yerini artık milliyetçiliğe ve doğaldır ki Türk milliyetçiliğine bırakacaktır. 19. Yüzyıl'ın sonunda Jön Türk hareketi ile gelişmeye başlayan Türk milliyetçiliği, dağılmakta olan çok uluslu İmparatorluğu ayakta tutmak adına Türk milliyetçiliğine sarılmış ve bunu da etnik yapıları farklı olmakla birlikte Müslüman topluluklar üzerinde uygulamaya çalışmıştır. Bu politika ağırlıklı olarak Kürtler üzerinde etkisini gösterecektir.

İttihat Terakki'nin Türk milliyetçiliği çalışmaları, Kızılbaşlar/Alevîler üzerinde ise Alevîliğin "öz be öz bir Türk inancı olduğu" tezinden hareketle yola koyulmuş, bu kapsamda Baha Said görevlendirilerek alanda çalışma yapması sağlanmıştır. B. Said ile başlayan ve F. Köprülü, H.R. Tankut, A. Refik, N. Sevgen, N.H. Uluğ ve B. Atalay gibi resmî raportörler, araştırmacı ve yazarlarla devam eden, ayrıntılarına aşağıda yer vereceğimiz bu çizgi, Alevîliği İslâmın içinde görmekle birlikte, İslâma uygun olmayan inanç ve ritüellerdeki her farklılıklar, Orta Asya Türklerinin inancı olarak kabul edilen Şamanizme bağlanarak Alevîliğin "Türklüğü" pekiştirilmeye çalışılmıştır. Bu anlayış, Cumhuriyet döneminde de devam ettirilerek resmî devlet politikasına dönüştürülmüş ve Alevî kökenli araştırmacılarla beslenerek günümüzde de etkisini yaygın olarak sürdürmektedir.

Alevîliği bir Türk inancı olarak ele alan, Alevîliğin kökeninde eski Türk dini Şamanizmin yattığını ileri süren ve Kürt Alevîliğini reddeden, Kürtçe (Kurmanci ve

Zazaca) konuşan Alevîlerin ise Orta Asya'dan veya Horasan'dan gelen Türkler/Türkmenler oldukları, Kürt yoğunluklu bölgelerde yaşadıkları için bunların arasında ana dillerini (Türkçeyi) ve özlerini (Türklüklerini) unuttukları iddiasını temel alan Türk milliyetçiliği merkezli bu yaklaşıma karşı bir tepki olarak son yıllarda Kürt Alevîliğini merkeze alan, hatta bunu biraz daha ilerleterek, Alevîliğin bir Kürt inanışı olduğuna kadar götüren iddiaları içeren çalışmalar ortaya konulmuştur. Bu çalışmalarda Alevîliğin kökeni olarak eski İran ve Mezopotamya dinleri esas alınmıştır. Bu bağlamda, Alevîlikteki İslâm dışı öğeler, Zerdüştlük, Maniheizm, Mazdekçilik, Ehli Hak ve Yezidiliğe bağlanarak bir bakıma Türk milliyetçilerinin "Türk kökeni" yaklaşımı çürütülmeye çalışılmıştır.

2.2.1. Kürt Alevîliğinin İslâm Öncesi Din ve İnanç Sistemleriyle İlişkisi (Zerdüştlük, Mazdekçilik, Maniheizm, Şamanizm)

Alevîliğe, Şamanizmden hareketle Türk kökeni dayatan anlayışa karşı bir tepki olarak geliştirilen yaklaşımların temelinde onu Zerdüştlüğe bağlama çabaları öne çıkmaktadır. Bu yaklaşımın bir ilki olma niteliğindeki Bender'in çalışması (1993), tam da bu noktadan hareketle Bektaşilik ve Alevîliği önce Orta Asya'ya bağlayıp sonra Türkleştirmek isteyenlerin bu felsefeyi (Alevîliği) Şamanizm gibi bir inanç sistemine dayandırdıklarını,[21] bunun doğru olmadığı gibi, birçok araştırmayla kanıtlandığı üzere Şaman inancının bir Türk dini olduğu savının da tartışmalı[22] olduğunu belirtir (1993:41).

Bender; Eyüboğlu, Ocak ve Birdoğan'ın çalışmalarında, Şamanizmdeki uğurlu, uğursuz hayvan sıralaması, Bektaşîlikteki dört kapı inancının Şamanizm'deki dört Tanrı kavramına benzetilmesi, sihir ve büyü yapmak, hastaları iyileştirmek, gaipten ve gelecekten haber vermek, ruhun bedeni geçici olarak terk etmesi, göğe yükselip Tanrı ile konuşma, Tanrı'nın insan şeklinde görünmesi, tabiat kuvvetlerine hâkim olmak, ateşe hükmetmek, kemiklerden diriltmek, kadın erkek müşterek ayinler, tahta kılıçla

---

[21] Bender bunlar arasında; Eyüboğlu (1990), Ocak (1983) ve Birdoğan'ın (1990/1994a) çalışmalarını sayar.

[22] Bender bu savını, P.W. Schimidt, H.Z. Ülken, H.Tanyu ve J.P. Roux'un tezlerine dayandırır. Bender'in aktardığına göre bu araştırmacılar, Türklerin dininin Şamanizm değil, atalar kültü, tabiat kültü ve Gök Tanrı dini olduğunu belirtirler (1993:41-42).

savaşmak gibi bulgular, Dede Korkut'un, Dede Sultan olarak anılmasının Bektaşilik ve Alevîlikteki Şaman etkileri olarak gösterildiğini, oysa bu benzetmelerin büyük kısmının yanlış ve zorlama olduğunu belirtir. Örneğin, Alevîlikte ve Bektaşîlikte sihir ve büyü kültünün olmadığını, Eyüboğlu'nun dört kapı ve dört Tanrı benzetmesinin ise bir zorlama ürünü olduğunu, uğurlu-uğursuz hayvan kültünün ise İslâmiyette domuzun lanetlenmesi, Hindistan'da ineklerin dokunulmazlığı gibi az çok her dinde bulunduğunu, aslında uğurlu-uğursuz hayvan inancının çok Tanrılı dinlerden (yani Anadolu kültüründen) tek Tanrılı dinlere geçtiğini, Şamanizmde de bu inancın yer almasının inanç sistemlerindeki ortak yanı gösterdiğini, sadece Şamanizmle Bektaşîliğin ayrıcalıklı bir benzerliği olmadığını vurgular. Bender'e göre, Ocak'ın zikrettiği sihir ve büyü yapmak, tahta kılıçla savaşmak gibi bulgular ise Bektaşîliğin ve Alevîliğin özünü, içeriğini, kurallarını değil; Hacı Bektaş Veliyi sevenlerin daha sonraki tarihlerde yazdıkları menakıpnamelerde ortaya koydukları sevgiden, bağlılıktan doğan yakıştırmaları içerir (Bender, 1993:41-43).

Bender, bazı inanç ritüelleri üzerinden Alevîlik ve Bektaşiliği Şamanizme dayandıranların asıl amacının, bu felsefedeki Kürt gerçeğini ve patentini gizlemek ve göz ardı etmek olduğunu belirtir. Oysa Bender'e göre "Bektaşiliğin ve Alevîliğin Şamanizmle uzak yakın hiçbir ilişkisi olmamıştır. Bu felsefi inancı Zerdüştlük ve Yezidiliğin geleneksel yapısında olduğu kadar Kürt halkının kendine özgü yaşam biçiminde aramak lazımdır." (1993:43-46) Bender, İslâm ve Alevîlik tarihinde önemli bir yeri bulunan, Emevi Hanedanlığına son vererek Abbasi Hanedanlığının başlamasına sebep olan kişi olarak bilinen Ebu Müslim Horasani'nin (ö. 755) Kürt olduğunu ve yine Abbasiler tarafından öldürülmesinden sonra onun çoğunluğu Kürt olan taraftarlarınca başlatılan isyanların -Ocak'a dayandırarak-[23] Zerdüşt ve Mazdekist bir karakter taşıdığını belirtir. Buradan hareketle Ebu Müslim Horasani'nin Zerdüştlük ve Yezidilikten kaynaklanan ve İslâmiyetin yapısı içerisinde şekillenen eski inançları savunduğu ve bu eski inançları bünyelerinde koruyan Kürt kökenli kitleleri harekete geçirdiğini belirtir.

[23] Bender'in belirttiği gibi Ocak (2005:85-90), bahsi geçen 8-9. Yüzyıllardaki isyanları Zerdüşti ve Mazdekist çevrelere bağlamakta, ancak isyanların yaşandığı Horasan ve Maveraünnehir bölgelerindeki Türk varlığına dikkat çekmektedir. Ocak, Horasani'nin etnik kökenine değinmemekte ve isyana katılanların Kürtlüğüne ilişkin bir vurgu yapmamaktadır. Tersine bu isyanlara katılanların yoğun olarak Zerdüşti ve Mazdekist Türkler olduğunu belirtmektedir.

Bender, Alevîlik ve Bektaşilikte yer alan ve kült haline gelmiş inanç ve ritüelleri ağırlıklı olarak Kürtlerin eski dini olarak kabul ettiği Zerdüştlüğe ve Mezopotamya'daki ve Anadolu'daki eski Kürt uygarlıklarının geleneklerine bağlamaktadır. Örneğin cem ayininin (Ayini Cem) tarihinin Anadolu'daki eski Kürt uygarlıkları olarak kabul ettiği Sümer'ler, Guti'ler ve Ur'lar zamanında kralların yönettiği ve kadınların da katıldığı içkili ayin geleneğinden, yine bir Kürt uygarlığı olan Kassit/Kassu uygarlığına taşındığını buradan da Ebu Müslim Horasani ve Ebu'l Vefa üzerinden Hacı Bektaş'a uzandığını belirtir. "Cem" adı ise Kürt Kassit/Kassu ülkesinin krallarına verilen isim olan "Cemşid"ten türetilmiştir. Bu geleneğe İslâmiyetten sonra Kürt sufileri ve düşünürleri tarafından "kırklar cemi" olarak bilinen efsanedeki yorum eklenmiştir (1993:47-48). Bunun dışında; Alevîlikteki güneşe ve ocağa/ateşe verilen önem ve saygı gibi ritüeller ile "eline, diline, beline" hâkim olma şeklindeki yaşam felsefesinin ve buna uymayanların "düşkünlük" ile cezalandırılması gibi birçok toplumsal ve ahlaki kuralın Zerdüştlük ve Yezidilik uygulamalarının içinden çıkıp, Anadolu'da bu inançları temsil eden Kürt toplumlarınca İslâmiyetin kabulünden sonra Bektaşilik ve Alevîlik felsefesine monte edilmiştir.

Bender'in tezlerini; Kürt Alevîliğini açıklamaktan ziyade, Alevîliği ve bundan ayrı tutmadığı Bektaşiliği "Kürtleştirme çabası" olarak değerlendirmek gerekmektedir. Alanında bir ilk olmasının önemi ve tespitlerindeki kimi doğrulara rağmen Bender'in çalışması, Alevî-Bektaşi tarihini tamamen Kürtlüğe bağlama yönündeki "özcü" yaklaşımıyla tartışılır bir konumdadır.

Alevîliği Kürt merkezli bir çerçeveden ele alan diğer bir yazar ise E. Xemgin'dir. Xemgin Alevîliğin kökenindeki Mazda inancı[24] ve Zerdüşt öğretisini ele aldığı ve ilk baskısı 1995 yılında yapılan çalışmasında (1998), Mazda inancını, tarihteki üç Zerdüşt'e bağlamaktadır: Birinci Zerdüşt (Mıhabad) M.Ö. 6000-3000 yılları arasında yaşamış, ikinci Zerdüşt (ateşten gelen Huşeng veya İbrahim Peygamber) M.Ö. 2040 yılında doğmuş ve üçüncü Zerdüşt ise M.Ö. 660-630 yılları arasında doğmuştur. Herkes tarafından bilinen Zerdüşt ise üçüncü Zerdüşt'tür. İşte bu üç Zerdüşt peygamber tarafından geliştirilen dini inanca, tek yüce ve yaratıcı tanrısının isminin Ahura Mazda

[24] Buradaki Mazda terimi, Zerdüştlüğün tanrı olarak kabul ettiği Ahura Mazda'dan gelmektedir. Bunu Zerdüştlükten etkilenmesine karşın farklı bir inanç olan "Mazdekçilik"le karıştırmamak gerekir. Xemgin de bu ayrıma değinir (1998:64-65).

olmasından dolayı Mazda dini inancı denilmektedir. Zerdüşt'ün kendisini ve kendisine inananları Mazda'ya inananlar, Mazda'yı kutsayanlar olarak nitelediğini, Zerdüşt'ün mensup olduğu ve öğretisi ile geliştirerek reforme ettiği dini inancın da Mazda dini inancı olduğunu belirtir. Xemgin, bu üç Zerdüşt'ün de Medler gibi Kürt uygarlıklarının yaşadığı bölgelerde dinlerini yaydıklarını belirterek bunların geliştirdiği Mazda inancının eski Kürt inancı olduğu vurgusunu yapar (1998:56-61).

Xemgin de Bender gibi Mazda inancının etkili olduğu Kürt bölgelerinde İslâmiyetin yayılması ile birlikte "İslâmi Arabizmin"[25] baskın geldiğini, Mazda inancına mensup Kürtlerin Ebu Müslim Horasani ve takipçileri olarak direniş göstermelerine rağmen İslâmiyeti kabul etmek zorunda kaldıklarını belirtir. Buna rağmen bu direnişler sırasında kurulan Dailam Kürt Devleti ve Kürt Alamut Devleti ile kısmen de olsa Kürtlerin Mazdaist değerlere bağlı olarak yaşamlarını sürdürdüklerini belirtir. Bunun yanında Mazda inancının tapınakları olan Ateşgahlar ve kurdukları okullar çevresinde de İslâm hâkimiyeti altında da Mazda inancına bağlı olarak yaşamlarını sürdürmeye çalışmışlardır. Böylelikle Mazda dini inancı mensupları İslâmiyetin yanında veya içinde Selçuklular dönemine kadar bölgede yaşamlarını sürdürmeye devam etmiş ve birçok yazılı eser de bırakmışlardır. Ancak sonuçta bu din mensupları baskılara dayanamamış ve İslâmiyeti kabul etmek zorunda kalmıştır. İşte Xemgin, bu zoraki kabullenişten sonra Mazda inancına ve Zerdüşt öğretisine mensup Kürtlerin tasavvuf aracılığıyla İslâmiyetin içerisinde inançlarını sürdürdükleri belirlemesini yapar. "İslâmi Arabizm"e mal edilen tasavvuf düşüncesi ve felsefesinin "İslâmi Arabın" katı olan Sünnî yapısıyla hiçbir şekilde bağdaşmayacağı, tasavvufçuların yarattıkları değerler, düşünceler ve felsefelerinin "İslâmi Arabizm"e uygun olmadığı gibi tasavvufçuların yaşam tarzlarının da İslâmi yaşam tarzına uymadığını belirten Xemgin, İslâmdaki tasavvuf düşüncesinin Mazda dini inancının temel felsefesi olduğunu[26], tasavvufçulara her ne isim verilirse verilsin, onların öz ve benlikleri ile Zerdüşt öğretisinden gelen Mazdaistler olduğuna vurgu yapar (1998:240-241).

---

[25] Bu terimi kullanan Bender'dir (1993). Sanırız Xemgin de çalışmasında çokça yararlandığı Bender'den almıştır.

[26] Xemgin İslâmdaki Sofizm, Mistisizm ve Tasavvuf akımlarının Mazda dini inancı ve Zerdüşt öğretisinden geldiğini örnekleriyle açıklamaktadır bkz. 1998:242-249.

Xemgin'e (1998:240) göre Mazda dini inancına ve Zerdüşt öğretisine sahip Kürt Alevîler, İslâmiyetten sonra Müslümanlar içindeki bölünmede varlığını kendi dini inançları ile düşüncelerine daha yakın gördükleri Ali yanlıları ile birleşmeyi daha uygun bulmuşlardır. Zaten İslâm tasavvufundaki ve Alevîlikteki birçok ilkenin Mazda dini ve Zerdüşt öğretisi kaynaklı olduğunu belirtir:

> "Nefsi terbiye ve Zerdüşt'ün belirlediği 'iyiyi düşün, iyiyi söyle, iyiyi yap' kuralları, zamanla 'eline, diline, beline' hâkim olma şekline dönüşmüştür. 'Bir hırka bir lokma' kuralı nefsi, maddiyattan temizlemenin bir başka alanıdır. Mazda dini inancı ve Zerdüşt öğretisine göre başkalarına zarar vermiş veya günah işlemiş olan kimselerin, halk huzurunda dara kaldırılması veya ölümlerinden sonra en yakını olan bir kişi tarafından halk huzurunda dardan indirilmesi işlevlerinin yanında, ruhları gibi temiz ve günahsız olan insanların halk arasında ermiş olarak değerlendirilmesi, tanrının bir parçası olan insanda tanrıyı arama veya tanrıyı insanda bulma inanışı, giderek bazı erenlerin kendi kendilerini tanrı olarak görmeleri ve göstermeleri ve başkaca pek çok temel kavram ve işlenen olgunun temel kaynağının Zerdüşt Öğretisi okluğu, açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Günümüzde Alevî halk kesimi arasındaki, dini temelde 'Tanrının tüm canlı yaratıkları, elinden, belinden ve dilinden salim olmadıkları sürece tanrıya varılamaz' belirlemesi, ancak bedende Ahriman'ın yarattığı ve hizmetinde olduğu bedendeki nefsin öldürülmesi ile mümkün olacağı bilinir. Bu alanda da Mazda inancının etkileri olduğu açıktır." (1998:243-244)

Xemgin ayrıca, Alevîlikteki erenlik makamına ulaşma ilkelerinin, oniki imam yaklaşımının, ateş, kurban, semah ve türkülü/içkili toplantılar, ölüm ve yeniden diriliş (reenkarnasyon), dini inançların Şiirsel sözlerle anlatılması… gibi inanış ve geleneklerin Mazda inancından kaynaklandığını ve onun bir devamı olarak sürdürüldüğünü belirtir (1998:244-248). Xemgin buradan yola çıkarak özellikle içkili törenleri örnek göstererek "İslâmi Arabizm"e aykırı ve onun tarafından ağza alınması veya düşünülmesi dahi günah sayılan bu gibi olguların ve işlevlerin çokça işlendiği Sofizm veya Mistisizmin, İslâmiyetten çok daha fazla Mazda dini inancı ve Zerdüşt öğretisi ile kültürüne bağlı olduğu ve Alevîler arasında bir araştırma yapılırsa, onların yaşantısında Mazda inancı ve Zerdüşt öğretisi kültürel değerlerinin hemen hemen hepsinin bilinçli veya bilinçsiz olarak yaşatıldığının görüleceğini ileri sürer (1998:248).

Xemgin'in belirlemeleri Bender'in etkisindedir. Ondan çok da farklı değildir. Mazda inancı ve Zerdüşt öğretisinin Kürtlerin dini inancı olduğu, İslâmiyetle bunun tasavvuf şeklinde devam ettirildiği, halk tabakalarında ise Alevîlerin bunu geleneklerinde ve dini ritüellerinde devam ettirdiklerini belirtir. Bender'den farklı olarak Mazda inancı ve Zerdüşt öğretisine geniş yer ayırmış, bunların Alevîliğe etkisi konusunda ise teorik bağlar kurmuş, Alevîlerin bu din ve öğretideki kuralları hayatlarına nasıl yansıttıklarını ise yapılacak olan bir araştırmaya bırakmıştır. Bu açıdan, Xemgin'in Mazda inancı ve Zerdüşt öğretisine dair saptamalarının daha çok teorik düzeyde kaldığını ve bunların Alevîlikle bağlantısının kurulmasının ise yetersiz düzeyde olduğunu belirtmek gerekir.

Kürt Alevîliği üzerine yoğun çalışmalarıyla bilinen Bayrak da birçok çalışmasında, özellikle Kızılbaş/Alevî Kürtlerin din ve inançlarının kuralları ve kökleriyle Zerdüştlüğe ve onun varyantlarına dayandığını ileri sürmektedir. Bayrak (1997:22), Zerdüştlük ve bu dinin değişik dönemlerindeki varyantları olan Mazdekçilik ve Hürremilik gibi inançların Kürtlerin eski dini olduğunu, İslâmiyetten sonra büyük bir bölümü Müslüman olsa da Kürtlerden önemli bir kısmının da eski dinlerini bırakmadığını, Kızılbaş/Alevî Kürtlerle, Ehli Hak Kürtler ve Yezidi Kürtlerin din ve inançlarının kuralları ve kökleriyle Zerdüştlüğe ve onun varyantlarına dayandığını, Yezidiliğin adeta Zerdüştlüğün bir kopyası olduğunu belirtir.

Bayrak (2015:548), Fransız araştırmacı Volney'den alıntılayarak Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanların Zarathustra'nın (Zerdüştün) yolunu şaşırmış çocukları olduğunu belirtir. M.Ö. 683 yılında doğduğu bilinen -bir görüşe göre Kürt kökenli- Zerdüşt'ün, tanrı-insan kimliğindeki Ahura Mazda'dan esinlenerek ilk yazılı kutsal kitap Avesta'yı ortaya çıkardığını, Tevrat'ın bundan yaklaşık olarak üç yüz yıl sonra, ondan üç yüz yıl sonra İncil'in, ondan altı yüz yıl sonra da Kuran'ın ortaya çıktığını belirterek, bu kitaplar arasında öncekinden sonrakine doğru büyük benzerlikler olduğunu vurgular.

Bayrak, Kürtlerdeki Kızılbaşlık/Alevîliğin İslâm öncesi Zerdüşt temelli özelliğini, İslâmiyetten sonra "gizli halk dini" olarak koruduğunu öne sürer:

> "Genellikle egemen güçlerin öğretisi olarak ortaya çıkan bu resmî-dinler karşısında halk tabakalarının, farklı bir çizgi izlediği bilinmektedir. Oku muş egemen seçkinler sınıfı, genellikle yeni gelen başat dinin etkisinde kalırken; bundan az

> etkilenen halk tabakaları çoğunlukla eski inanç ve kültürlerini devam ettirir. Bunlar, egemen hale gelen yeni din karşısında eski inanç ve kültürlerini sürdürürken, çoğu kez yukarıdan gelecek zararlardan korunmak için bir *gizlilik* içerisine de girer. Böylelikle, *halkçı* karakteri ön plana gelen ve *gizli* nitelikte birtakım inanç ve "dinler" de ortaya çıkmış olur. İşte Anadolu ve Kuzey Kürdistan'daki Kızılbaşlık, Alevîlik ve Yezidilik; Doğu Kürdistan ve İran'daki Ahlê Haklık (Ali-İlahilik), Mezopotamya ve Güney Kürdistan'daki Kakailik, yani bir bütün olarak Yaresanlık ile Yezidilik ve Nusayrilik, bu toplumsal oluşumun ürünü olan 'gizli halk dinleri'dir." (2015:548)

Bayrak Alevîlikteki Zerdüştlük izlerini ise maddeler halinde şöyle sıralar (2015:549-550):

– Zerdüştlükte de (Ahuramazda) Alevîlikte de "tanrı" bir "insan" kimliğindedir (başta, yeniden yaratılan Ali olmak üzere tüm *insan-ı kâmil*'ler*)*.

– Zerdüşt, Mazda'ya atfettiği kendi kitabı *Avesta'yı* kutsarken, Alevîler kendi önderlerince yazılan ve "âyet" olarak nitelendirdikleri kendi *deyişleri*ni.

– *Newroz* başta olmak üzere, kış ve ilkbaharda yoğunlaşan kimi bayramlar birbirine çok yakındır.

– Güneş, ay, ateş ve ocak Zerdüştlükte kutsanmaktadır. Bilindiği gibi Alevîlikte de Zerdüştlükte olduğu gibi ateş, aydınlığın ve iyiliğin simgesi olduğu için kutsaldır. Alevî Kürtlerde de güneş ışınlarının ve ateş yanan ocağın ayrı bir yeri vardır. Bunun yanında Alevî cemlerinde görev alanlardan biri de *çerağcı'*dır ve bu görevli kandilleri yakar.

– Bedenin ölmesi, ruhun devamlılığı iki öğretide de ortaktır. Alevîlik bunu "Ölür ise ten ölür, canlar ölesi değil" biçiminde Şiirleştirir.

– Tek kadınla evlilik ve çiftlerin birbirini boşamaması, iki dinde de ortaktır.

– Zerdüştlükte süt kardeşliği, Alevîlikte süt ve musahip kardeşlerin birbiriyle evlenmemeleri ortak bir özelliktir.

– Doğadaki kimi varlıklar gibi ağaçların kutsanması, iki öğretide de esastır.

– Bilindiği gibi Zerdüşt, bir Med boyu olan Magilerin soylu bir ailesinden gelmektedir. Magilerin büyük bir çoğunluğu sihir ve büyüyle uğraşmaktaydılar (İngilizcedeki *magic: sihir, büyü* sözünün de buradan geldiğini sanıyorum). Sihir ve büyü göstermek, Alevî pirlerinin de önemli özelliklerindendir (Sünnî Kürt tarikatlarındaki sihirli gösteriler de bu geleneğin ürünü olmalı).

– Avesta'nın manzum lirik parçalan niteliğindeki Gathalar bölümünde dinî inanç alanında şarkı ve Şiirlerin okunması ve müzikal enstrümanların kullanılması geleneği vardır. Alevî törenlerinde sazın, semahın ve demin özge bir yeri olduğu bilinmektedir.
– Gerek Zerdüştlükte gerekse Alevîlikte *kemer* simgesel bir nitelik taşır. Yünden örme bu kumaş, kırmızı renklidir. Alevî gülbanglarında (dua) bu olgu *17 kemer-best* olarak geçer.
– Alevîlikteki "eline, diline, beline sahip ol" ilkesinin Zerdüştlükten geldiği söylenmektedir.
– Cem *(Civat)* gibi dinsel törenlerde, yargılananların *dara kaldırılması,* suçsuz bulunanların ya da cezasını çekenlerin *dardan indirilme* uygulaması Zerdüştlükten Alevîliğe geçen özelliklerdendir.
– Zerdüştlükte, sonraki göksel dinlere *Sırat Köprüsü* olarak geçen bir *Cinvat Köprüsü* inancı vardır. İnsanların sevap ve günahlarının sorgulanacağı ve tartılacağı bu *Cinvat Köprüsü* anlayışı, Alevîlikte bu dünyada ve farklı biçimde algılanıp, uygulanmaktadır. Aynı zamanda bir *halk mahkemesi* görevi yapan Alevî cemlerine Kürdistan'da *civat* denmektedir.

Bayrak (2015:550) bu örneklerin çoğaltılabileceğini ancak bu karşılaştırmanın bile, yaklaşık 2.600 yıl önceki bir dinin, "Kürt Batınîligi" üzerinde ne kadar derin izler bıraktığını göstermeye yeterli olduğunu, bunun temel nedeninin de bu toplulukların genellikle halk tabakaları içinde ve kırsal kesimlerde yaşamış olması olduğunu belirtir.

Bender, Xemgin ve Bayrak'ın tespitlerine paralel tezleri Çem de (2009) ileri sürmüştür. Çem, Zerdüşt'ün Kürtlüğü tartışmasına girmeden bugünkü Kürtlerin atalarının uzun bir dönem Zerdüşt inancına bağlı olarak yaşadıklarını belirtir. Kürtler bu açıdan Zerdüşt öğretisinin en yakın mirasçılarındandır. Bu nedenle dil, inanç ve kültür bakımından o döneme ait birçok öğeye günümüz Kürtlerinde de rastlanmasında şaşılacak bir şey olmadığını belirtir (2009:550). Çem, ağırlıklı olarak Zerdüştlüğün kutsal kitabı olarak kabul edilen Avesta'da geçen terimlerin Kürtçe ile karşılaştırmasını yapar ve arada birçok benzerlikler bulunduğunu belirtir. Yine Bender, Xemgin ve Bayrak'ın belirttiği inanç ve dini ritüeller noktasında Alevîlikle Zerdüştlük arasında birçok bağlantı ve benzerlik saptar (2009:349-362)[27]. Çem (2009:362), Zerdüştlük dışında Zerdüştlüğe bir

[27] Çem'in, Zerdüştlükten Alevîliğe miras kalan inanç ve ritüelleri Xemgin, Bender ve Bayrak'ın

tepki olarak doğan Mani inancı ve Mazdekçiliğin de Alevîlik üzerinde etkili olduğunu, özellikle Mazdekçiliğin eşitlikçi, komünal yaşam tarzı savunusunun Alevîliğin aynı yöndeki ilkeleri arasında büyük benzerlikler bulunduğunu belirtir.

Bender, Xemgin, Bayrak ve Çem'in çalışmaları Alevîlikteki, özellikle de Kızılbaş Kürt Alevîliğindeki İslâm öncesi etkiler ekseninde, temeline Zerdüştlüğün yerleştirildiği ve bunun üzerinden Alevîlikteki Kürtlük vurgusunun ön plana çıkarıldığı çalışmalardır. Zerdüştlüğü ve bunun yanında Orta Asya, Uzak/Yakın Doğu ve İran kaynaklı birçok eski dini inancın ve öğretinin Alevîlik üzerinde etkisi olduğu diğer birçok araştırmacı tarafından da kabul edilmektedir.

Birdoğan da (1995; Aydın, 1997) Alevîlikteki Şamanist, Zerdüştî, Maniheist, Budist ve Hıristiyanlık etkilerini tartışır. Ancak Birdoğan (1998:59-67), bu etkinin Alevî Türklerde ve Alevî Kürtlerde benzer olduğunu vurgular. Örneğin dağ kültü, yer/su kültü, orman/ağaç kültü gibi inanışların eski Zerdüşt, Buda ve Şaman dinlerinin birer kalıntısı olduğunu ve bu kültlerin Anadolu'daki Türk ve Kürt Alevîlerde varlığını devam ettirdiğini belirtir.

Bektaşi menâkıbnâmelerinden yola çıkarak Alevî ve Bektaşiliğin İslâm öncesi temellerini ele aldığı çalışmasında ise Ocak (2005); Alevîlik ve Bektaşîlik inançlarının temelinde eski Orta Asya Şamanizmi kadar, belki ondan da fazla, özellikle Budizm gibi eski Uzak Doğu, Zerdüştîlik, Mazdekizm ve fakat münhasıran Maniheizm gibi antik İran dinlerinin çok önemli katkısı bulunduğunu, hatta bir ölçüde Hıristiyanlık ve Musevîlik etkilerinin ve tabii olarak antik Anadolu ve Mezopotamya mitolojisinin de payını unutmamak gerektiğini belirtir (2005:16). Ocak bu yönüyle Alevîliğin senkretik yönünü ön plana çıkarır.

Ocak, menâkıbnâmelerde anlatılara konu olan ve Anadolu'da halen varlığını sürdüren Alevîlikteki kimi inanç motiflerinin, İslâm öncesi çeşitli inanç sistemlerindeki kaynaklarını şu şekilde sınıflandırmıştır (1995): Eski Türk dinlerinden (Atalar Kültü, Tabiat Kültleri, Gök Tanrı Kültü) kaynaklı motifler: Doğa kültleri olan dağ, tepe, taş, kaya ve ağaç kültleri. Şamanizmden[28] kaynaklı motifler: Sihir ve büyü yapmak,

---

belirttikleri ile benzer olduğu için bunlara ayrıca yer verilmemiştir.

[28] Ocak, Şamanizmin bir Türk dini olduğu görüşüne karşı çıkar. Ona göre Orta Asya Türklerinin dini Şamanizm değildir ve bu konuda tarihsel bir veri bulunmamaktadır. Türk topluluklarında Şamanizme,

hastaları iyileştirmek, gayp'tan ve gelecekten haber vermek, Tanrı'nın insan halinde görünümü düşüncesi (antropofani), tabiat kuvvetlerine hâkim olmak, ateşe hükmetmek, kemiklerden diriltmek, kadın-erkek birlikte ortak ayinler (ayin-i cem)[29], tahta kılıçla savaşmak. Uzakdoğu (Budizm) ve İran kaynaklı (Zerdüştîlik, Mazdeizm ve Mazdekizm, Maniheizm) motifler: Tenasüh inancı (reenkarnasyon/metampsikoz), hulul inancı (enkarnasyon), şekil/don değiştirme (metamorfoz), ejderha ile mücadele, havada uçma (levitasyon), dört unsur inancı (anasır-ı erbaa), ateş kültü. Kitab-ı Mukaddes (Musevilik ve Hıristiyanlık) kaynaklı motifler: Ölmeden önce göğe çekilmek, suyu kana çevirmek, felaket musallat etmek, bereket getirmek, az yiyecekle çok kişiyi doyurmak, körleri gördürmek, ölü insan veya hayvanı diriltmek, yerden veya taştan su fışkırtmak gibi.

Ocak, İslâm heterodoksisinin Anadolu ayağı olarak kabul ettiği Bektaşiliği ve Alevîliği belirli bir etnisiteye dayandırmanın yanlış olduğu gibi onun beslendiği kaynakları da tekil bir inanç sistemine indirgemenin olanaksızlığına vurgu yapar. İncelediği menâkıbnâmelerde tabiat kültlerinden Şamanist unsurlara, Budist ve Maniheist unsurlardan Anadolu kültür kalıntılarına kadar çok çeşitli ve uzun zamanlara yayılmış dini inançları belgeleyen motiflere rastlanmasının iki tarihsel ve sosyolojik gerçeğin yansıması olduğuna dikkat çeker: "1- Bu inançları taşıyan ve yaşayan geniş bir sosyal taban mevcut olmuştur. 2- Bütün bu inançlar, reddi mümkün olmayan bir dinî ve kültürel senkretizmin (bağdaştırmacılık) canlı şahididir, ki bu senkretizmin tarihî vârisleri de Bektaşî ve Alevî (Kızılbaş) toplumudur." (2005:111)

Ocak, daha Ziya Gökalp zamanından beri Alevîlik ve Bektaşîliğin münhasıran eski Türk Şamanizmi'nden doğduğuna dair eski ve yerleşik görüşü aşırı olmakla eleştirmiştir. Ancak bunun yanında, yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz Bender, Xemgin ve Çem gibi Kürt kökenli bazı Alevî yazarları ise, Zerdüştîlik ve Mazdekizm gibi eski İran dinlerini Alevîliğin temeli olarak aldıklarını, Alevîliğin Türk kökenli değil, Kürt kökenli olduğunu dolaylı yoldan ispata çalışmakla eleştirmiştir: "Ama bütün bunlar arasında, eski Türk inanç ve kültürlerinden, dinlerinden gelen katkıların önemi ve rolü neredeyse yok sayılacak kadar dikkate alınmıyordu. Bugün şurası bir gerçektir

---

büyük olasılıkla 6. Yüzyıl'da ve aslında 9. Yüzyıl'da rastlanmaktadır. Eski Türklerin dini olan Atalar Kültü, Tabiat Kültleri ve Gök Tanrı Kültü yanlışlıkla Şamanizm olarak kabul edilmiş ve bugüne kadar da bu yanlışlık sürdürülmüştür (2005:70-74).

[29] Ocak, "ayin-i cem"in bir şaman geleneği olduğunu, oradan Maniheizme, oradan Yesevilik ve Vefailik yoluyla Bektaşiliğe ve Alevîliğe geçtiğini belirtir (2005:178-179).

ki, Türkiye Alevîliği yalnızca Türklerden ibaret değildir. Onlar kadar olmasa da ihmal edilemeyecek sayıda Kürt Alevîleri de vardır. Ama Alevîlik ve Bektaşîlik münhasıran Kürtler'in yarattığı bir olgu değildir. Kitap okunduğu zaman bu olgu çok açık bir şekilde ortaya çıkacaktır" tespitiyle de bir bakıma bu tezlere karşıt bir çalışma ortaya koyduğunu vurgulamıştır (2005:15). Ocak, çalışmasında Alevîliğin kökeninde yer alan eski dini inançları anlatırken, Türklerin de tarihin belli dönemlerinde bu inanç sistemlerine dâhil olduklarına vurgu yapar. Özellikle İranî dinler olan Zerdüştlük, Mazdekçilik ve Maniheizmin bir dönem Türkler arasında oldukça yaygın olduğunu belirtir (2005:84-97). Hatta Maniheizmin Uygur Türklerinin resmî dini olduğunu, Zerdüştlük ve Mazdekizmin de Türkler arasında yaygın olduğunu ve bunların daha ziyade Oğuzlar aracılığıyla Anadolu'ya yayıldığını öne sürmüştür (2005:91,93). Bu yönüyle, Bender, Xemgin, Çem ve kısmen Bayrak'da ifadesini bulan "Zerdüştlük üzerinden Alevîliği Kürtlüğe bağlama" yaklaşımına zımni bir karşı tez öne sürer.

Melikoff, Ocak'la benzer şekilde Alevîlikteki senkretizmi açıklarken; Alevîliğin bir mezhep olmadığını, çok eskiye dayalı farklı öğelerden oluşan mozaik bir yapı arz eden dini bir sistem olduğunu belirtir: "Bektaşi problemi üzerine eğilenler, üstleri Şiî eğilimli bir Müslümanlıkla örtülü Şamancı kalıntılar, sûfilik yoluyla sızmış gnostik ve yeni Eflatuncu, hatta Manici ve Budhacı öğeler ve ayrıca Yahudi-Hıristiyan karışmalar gibi değişik birçok etkinin varlığının görülebildiği eklektik (karmakarışık) bir inançlar sistemi ile karşılaşırlar." (1994:119) Melikoff (1994:125-133), Kızılbaşların inanç temellerini oluşturan İslâm öncesi öğelerin, başta eski Türk geleneklerine ait olanlarla Şamanizme ait olanlar olmak üzere, Mani ve Buda dinine ait olanların ve hemen tamamına yakınının eski Türklerin de inancı olduğu ve bunların Türkler aracılığıyla Anadolu'ya ve Kızılbaşlığa taşındığını belirtir. Bu bakımdan Melikoff, Ocak'ın tezlerine daha yakın durmaktadır. Ancak Ocak, Kızılbaş Kürt varlığına gereken yerlerde vurgu yapmakta iken, Melikoff, Kızılbaş Kürtleri pek de zikretmez. Çalışmasında alan araştırması yaptığı Koçgirili Kızılbaş Kürtlerden bahsederken, bunlara verilen "Kürt" isminin etnik değil, resmî Sünnîliğe uymayan, aşiret âdetleri hâlâ canlı bulunan ve kendi içlerine kapanmış olarak belli bir yaşam biçimini sergileyen cemaatleri ifade eden sosyal bir anlamı olduğunu belirtir. Zaten bunların, ölümle ilgili adetler, yeni doğanları ve lohusaları basan, insan yiyici cin inanışı ve Hızır bayramının kutlanması gibi törelerinin de Orta Asya'ya kadar uzanan Türk töreleri olduğunu vurgular (1994:104).

Subaşı da (2003), Zerdüştlük, Maniheizm gibi eski dinlerin, Babailik gibi siyasal hareketlerin, Haydarilik, Kalenderilik gibi tarikatların ve Hurufilik gibi Batini akımların, Alevîliğin oluşumunda katkıda bulunduklarını, bu özelliklerinden dolayı Alevîliğin Türk İslâmının heterodoks bir biçimi olarak değerlendirildiğini ve onun Ocak'ın sınıflandırmasıyla bağdaştırmacı (senkretik), tasavvufi (mistik) ve mehdici (mesianik) karakterine dikkat çeker.

Tüm bunların dışında son yıllarda, Alevîlerin kökenini Hititlerden önce Anadolu'da yaşamış olan Luvilere dayandıran, Bizans döneminde Paulikienler denen dinsel grubun aslında Alevî olduğu gibi tezler öne süren, temelini Erdoğan Çınar'ın çalışmalarından (2007a; 2007b) alan, "Işıkçılık" olarak adlandırılan bir akımın varlığını da ayrıca belirtmek gerekir.[30]

Alevî teolojisi ve ritüellerinde İslâm öncesi inanç sistemlerinin etkisi konusundaki araştırmalar, ağırlıklı olarak başta Zerdüştlük olmak üzere, Mazda inancı, Mazdekçilik ve Maniheizm gibi İranî antik dinlerin etkisi üzerinde durmaktadır.[31] "Bender-Xemgin çizgisi" olarak adlandırabileceğimiz "Kürt milliyetçi" çizgi ve onun takipçileri Bayrak ve Çem, bu inançların aynı coğrafyada yaşayan Kürtlerin de inançları olduğu ve bugünkü Kızılbaşlığa Kürtler aracılığıyla taşındığını ileri sürmektedirler. Said, Köprülü ve Tankut'ta temel ifadesini bulan klasik Türk milliyetçisi çizgi ise eski Türk dini olarak kabul ettikleri Şamanizm üzerinden Türklük vurgusunu ön plana çıkarırlar. Daha yakın zamana denk gelen Melikoff-Ocak çizgisi ise İranî dinleri yadsımamakla birlikte özellikle Ocak bağlamında bu dinlerin etkisinin ağırlığına da ayrıca vurgu yapsa bile Alevî-Bektaşilik teolojisi ve ritüellerindeki Zerdüştlük, Mazdekçilik ve Maniheizm etkisinin bu inancın yaygın olduğu eski Türkler aracılığıyla Anadolu'ya taşındığını ileri sürerek "Türklük" vurgusunu ön plana çıkarmışlardır.

1980'li yıllarla birlikte gelişen Kürt siyasal hareketi, Alevî Kürtlerde kendi tarih yazımını tetiklemiş ve Alevîlik konusundaki Türk milliyetçi yaklaşıma karşı, Kürtleri merkeze alan bir köken arayışı içerisine girmiştir. Bu bağlamda Kürtlerin de kadim

---

[30] Erdoğan Çınar'ın düşüncelerinin eleştirisi için bkz. Aksüt, H. vd. (2010). *Alevî Tarih Yazımında Skandal (Erdoğan Çınar Örneği)*. Ankara: Yurt Kitap Yayın.

[31] Gezik, İran etkisini İslâm sonrası döneme de taşır: "Bu inancın dini hafızasında yer alan Kerbela dışındaki bütün isimler de İran ile bir şekilde ilişkilidir: Horasan, Erdebil, Safevi, Hurufi, İsmaili vs." (2015:265).

zamanlardan beri yaşadığı eski Mezopotamya ve İran bölgesindeki dinler, Alevîliğin köken arayışında ön plana çıkarılmaya başlanmıştır. Gezik'in (2014:23) yerinde tespitiyle "Tıpkı Türk milliyetçiliğinin kendisine uygun şekilde yaratmak istediği Alevî tarihi gibi, Kürtler de her şeyi kendi bölgelerinde ve Kürt etnisinde arama eğilimine girdiler." Yine Gezik'e (2014:24-25) göre, Ortadoğu'nun kolektif düşünsel-dinsel ürünü olan ve 8. ve 13. Yüzyıllar arası Irak ve İran dünyasında çıkmış tasavvuf akımlarının uzantısı olarak değerlendirilmesi gereken Alevîliğe bir etnik köken aranacaksa, bu İran ve Arap ikilisiyle sınırlıdır. Çünkü buna ne Kürtlerin ne de bölge tarihine ancak 10. Yüzyıl'dan sonra katılmaya başlamış Türklerin düşünsel düzeyde ciddi bir katkıları olmamıştır. Onlar ancak kendi folklorik-etnik değerlerini de katarak bu tür mistik düşüncelerin 13. Yüzyıl'dan başlayarak kitleselleşmesi ve daha geniş bir alana yayılmalarında bir rol oynamışlardır.

Aydın (2015:11-12) ise kendisini Türk, Türkmen, Yörük, Kürt ve Zaza olarak tanımlayan, farklı tarihsellikler içinde gelişmiş ve farklı diller konuşan grupların ortak inanç paydası olarak Alevîliğin, özcü yaklaşımlarla etno-dinsel karakterinin açıklanamayacağını vurgular: "Zira özcü yaklaşımlar, Alevîliği mutlaka bir kökene dayandırmaya ve kök aldığı o kaynaktan itibaren tarih içindeki yürüyüşünü incelemeye çalışan dar bir bakış açısına saplanıp kalır. Kimine göre Alevîlik, İç Asya'dan Anadolu'ya gelen Türkmenlerin oradaki inanç sistemleriyle içine girdikleri İslâmi dünyanın dinî figürlerini kaynaştırdıkları "bir yapı" olup Türklere has millî bir inanç sistemidir. Kimine göre İran dinlerinin etkisi altında şekillenmiş bir heterodoksi, kimine göre ise Anadolu'daki Hıristiyan heterodoksisinin İslâm çerçevesinde yeniden yorumlanışıdır. Hatta bazı yorumlar Alevîliğin köklerini Sümerlere kadar götürür. Alevîliğin 'senkretik' bir oluşum olduğuna kuşku yoktur; ancak ona bir köken ararken bu inanç biçimini şekillendiren ve onu bir 'etnik durum'[32] haline sokan tarihsel etken ve faillerin pek çoğunu ihmal etmek durumunda kalırız."

[32] Aydın, Barth'dan yola çıkarak "etnik durum"u; önceden tanımlanmış, durağan grupları değil, aralarındaki sınırlan tanımlamak suretiyle grupların kendi kimliklerini kurdukları ve kendilerini buna göre yapılandırdıkları bir toplumsal durumu tanımladığını, Wimmer'in ise Barth'ın bu tanımına bir dinamizm kazandırarak, etnik grupların tarih içindeki oluşumu ve bozulumu, kendi içinden başka etnik gruplar çıkarması, bu bağlamda bölünmesi veya kapsayıcı hale gelmesi, etnik bir bağlamı olmayan kümeleşmelerin tarihsel koşullar içinde etnikleşmesi veya bir etnik varlığın dinî ya da kültürel kimi özellikleri temel tutunum kaynağı haline getirmesi gibi dinamiklere dikkat çektiğini, böylelikle etnik gruplan tek bir tanım altında toplamaya yönelik *tektipleştirici* bakış açısından da sıyrılmayı sağladığını

2.2.2. İslâmiyet ve Alevî Kürtler

2.2.2.1. İslâm İçilik-İslâm Dışılık Tartışması Bağlamında Alevî Kürtler

İslâmiyet ile Alevîliğin İslâm içerisindeki yeri Alevîliğin ortaya çıkışından bu yana tartışılan bir konu olmuştur. Daha Osmanlı döneminde Kızılbaşlık; "rafizi", "mülhid", "zındık" gibi İslâm dışı ve sapkın, din dışı terimlerle tarif edilmiştir. Yüzyıllarca süren bu belirleme, Osmanlının son döneminde her alanda yürütülen merkezileştirme çabalarının bir uzantısı olarak, II. Abdülhamit döneminin pan-İslâmist politikasıyla "Sünnîleştirme" çabası ile birlikte Alevî köylerine cami yaptırma girişimleri[33] ile şekil değiştirmeye başlamıştır. Ancak bundan da etkili bir sonuç alınamaması üzerine "ret" ve "yok sayma" politikası, İttihat ve Terakki iktidarının Türkçü politikaları ile "Türklerin gerçek dini", "İslâmiyetin özü" söylemleri çerçevesinde Alevlilik/Kızılbaşlık İslâmın içinde kabul edilerek onun "İslâmın Türk yorumu" olduğu vurgusu ön plana çıkarılmıştır. Böylelikle altı yüz yıllık bir süreçte terimsel olarak "Kızılbaşlık"tan "Alevîliğe" evrilen bu inanç, İslâm ve din dışılıktan, bir Türk inancı ve İslâmın Türk yorumu olarak İslâmın içine alınmıştır.

Alevîliğin İslâmın içinde mi, dışında mı olduğuna dair tartışma "Alevî uyanışı", "Alevî aydınlanması" olarak tanımlanan son 20-30 yıllık süreçte de çokça tartışılan bir konu olmuştur.

Alevîliğin İslâm dışı olduğu, onun İslâmla bağdaşmayacağı, İslâmdan farklı bir inanç sistemi olduğu tezi asıl olarak Bulut'un *Ali'siz Alevîlik* çalışması (1997) üzerine yoğunlaşmaya başlamıştır. Bulut çalışmasında; kendi deyimiyle "Alevîliği, Türk-İslâm sentezi çerçevesinde Sünnîleştirmeye çalışan görüşleri" eleştirinin hedefine almaktadır. Bulut (1997:IX), Alevîliğin 1980'ler sonrası kimlik arayışında, birçok çalışmanın ortaya çıktığını, bu çalışmaların birçoğunda, Alevîlik tanımı ve öz kaynaklarına ilişkin incelemelerin uydurma bilgiler, hikâyeler ve efsaneler üzerinden yürütüldüğünü, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt efsanesinin tekrarlanıp durduğunu, Alevîliğin Caferilik üzerinden Hz. Ali'ye, oradan da İslâma bağlandığını, bunun bir efsane ve beyin yıkama olduğunu

---

belirtir (2015:12-13).

[33] Alevî köylerine cami yaptırma politikası bundan yüz yıl sonra, 12 Eylül 1980 askeri darbesi ile birlikte yeniden ugulamaya konulmuştur.

belirtir. Oysa Bulut'a göre Hz. Ali Alevî değil Sünnî'ydi ve camide namaz kılarken öldürülmüştü. Alevîliğin Hz. Ali üzerinden İslâma ve İslâmcılığa bağlanmasının, köktendinciliğe bağlanması anlamı taşıdığını vurgular. Bulut Alevîliğin binbir fikrin ve kültürün ürünü olduğunu, bu fikirlerin içerisinde "bir tutam da İslâm"ın olduğunu belirtir.

Bulut gibi, Alevîlik üzerine araştırma yürüten Birdoğan, Kaleli, Er ve Korkmaz da Alevîliğin İslâmdan etkilenmiş olmakla birlikte, İslâmın içinde bir inanç olarak kabul edilemeyeceğini savunurlar (Kalaycı, 2009:14-16).

Bu konuda ayrıntılı bir analiz yapan Birdoğan (1994a), kendisi ile yapılan söyleşide Alevîliğin niçin İslâmın içinde kabul edilemeyeceğine dayanak olarak şu tezleri öne sürer (Aydın, 1997:91-127)[34]:

Birdoğan, Alevîliği etkileyen inançlar içerisinde Şamanizmin, Zerdüştlüğün, Mazdekçiliğin, Maniheizmin ve çeşitli Anadolu kültürlerinin etkisinin olduğunu ancak İslâmın bir ekolü olmadığını belirtir. Şiîliğin, Ali kültünün, On İki İmam olayının bu düşünceye neden olduğunu ancak işin özünün böyle olmadığını, Alevîlerin sadece İslâmın baskısından kurtulmak için İslâmın içinde görünmek zorunda kaldıklarını belirtir. Bir açıdan Alevîlerin İslâmı bir "takiyye"dir.

Birdoğan'a göre, On İki İmam kültü Safevi devleti aracılığıyla Anadolu Alevîliğine girmiştir, İslâmla bir ilgisi yoktur. Anadolu Alevîlerinin Kur'an'la bir ilgileri yoktur. Kendisine "Hakk" diyen bir inancın, Allahı insan bedeninde gören bir inancın ve hatta Ali'yi Allah mertebesine yükselten bir inancın İslâmla bir ilgisinin olamayacağını belirtir. Cem olgusunun İslâmda bulunmadığını, köy Bektaşilerinin tümünde içki içildiğini, Anadolu Alevîlerinin bir kısmında cemlerde hâlâ içki içildiğini, bunun İslâmla uzak-yakın bir ilişkisinin bulunmadığını, bu ritüelin kökeninde Şaman, Zerdüşt, Brahman ve Budist dinlerin bulunduğunu belirtir. Başta cem törenlerinde olmak üzere kadın-erkek eşitliğinin Anadolu Alevîlerinin hemen tümünde bulunduğunu, İslâmda bulunmadığını; Alevîlikteki "musahiplik" kurumunun da İslâmda bulunmadığını tümüyle eski Budizmden ve Zerdüştlükten Alevîliğe geçtiğini, İslâmda Allah karşısında

[34] Birdoğan'ın bu görüşlerine, Alevîliğin "İslâm dışı" olduğunu savunan birçok araştırmacı tarafından paylaşılan ve bir bakıma bu görüşlerin özeti niteliğinde olması nedeniyle diğerlerinden daha ayrıntılı olarak burada yer verilmiştir.

kulluk olduğunu, bunun Alevîlikte olmadığını, Alevîlikte Tanrının insan olarak görünmesi (hulul, sudür) inancının olduğunu, bütün bunların Alevîliğin İslâm dışı olduğunu net olarak gösterdiğini belirtir.

Birdoğan, Alevîliğin İslâm dışı olduğunu belirttikten sonra, Alevîliği "tamamen Türklüğe", "tamamen Kürtlüğe" ve "tamamen eski Anadolu dinlerine" bağlamanın yanlış olduğuna vurgu yaparak, Alevîliği tümüyle tek bir dinin ürünü, tek bir ulusun ürünü olarak görmenin bilimsel bir yaklaşım olmadığını, Anadolu Alevîliğinin tek bir etnik gruba ve kültüre bağlanamayacağını belirtir.

Kaleli ve Er ise Alevîliğin kısmen İslâm içi olduğunu, İslâm dışı yönünün daha ön planda olduğunu belirtirler. Kaleli (2003:428), bu durumu İslâmın beş şartına göre açıklamaktadır. İslâm'ın ilk şartına (Kelime-i Şahadet) göre Anadolu Alevîliği İslâm içidir. Anadolu Alevîleri, Tanrı'nın tekliğine, Hz. Muhammed'in onun elçisi olduğuna inanıp iman etmekle beraber, Hz. Ali'nin veliliğiyle bu inancı tamamlamaktadır. İslâm'ın ikinci, üçüncü, dördüncü şartına göre ise Anadolu Alevîsi İslâm dışıdır.

Anadolu Alevîliğini İslâm kaynağına dayandırarak açıklamanın olanaksız olduğunu düşünen Er ise, Anadolu Alevîliğindeki İslâmi unsurların birer sembol ve göstermelik olduğunu iddia etmektedir. Alevîlerin İslâmi unsurları yorumlayışı İslâm'ın özüyle bağdaşmamakta ve tezat oluşturmaktadır. Er, Anadolu Alevîliğinin tamamen İslâm dışı olduğunu söylemenin mümkün görünmediğini, yüzde 10-15 oranında İslâmi içerik taşıdığını belirtir. Ancak bu orandaki İslâmi unsurlar, Anadolu Alevîliğinde bazı olguların üzerine çekilmiş birer kılıftır ya da göstermeliktir. Bu kılıfın altında yatan öz ise farklıdır. Er, Anadolu Alevîliğinde yer alan, Allah-Muhammed-Ali kavramlarının isim olarak İslâm inancı şeklinde yorumlandığını, içerik olarak ise farklı olduğunu öne sürmektedir. Anadolu Alevîsi kendini İslâm içinde gördüğü için, yarattığı her tipe İslâm içerisinde bir yer bulmuştur (Er, 1998:3).

Çınar (2007a:49-51) ise, Alevîliğin kesinlikle İslâm'ın içinde bir oluşum olmadığını savunur. Çınar, Alevîlerin kendilerini İslâm'ın bir parçası gibi gösterme çabalarının gerisinde geniş bir asimilasyon ve eritme amacı bulunduğunu ve İslâm'ın, Alevîliği kendine bağlama çabalarının bir sonucu olduğunu belirtir. Alevîlik ve İslâm'ın iki ayrı din olduğunu söyleyen Çınar, dinlerin en temel konuları olan; yaratanın tanımı,

ölümden sonraki hayat, evrenin yaratılışı ve insanın yaratılışı konularında Alevîlik ve İslâm'ın birbirine zıt inanışlar içerisinde olduğunu iddia eder.

Alevîlik Araştırmaları Merkezi başkanı Ali Yıldırım ise Alevîliğin tümüyle İslâm'ın dışında, bambaşka bir din olduğunu belirterek,[35] onun Anadoluya özgü yönünü ön plana çıkarır: "Alevîlik; insanı merkezine koyan, Anadolu kaynaklı/Anadolu'ya özgü, eşi benzeri olmayan, bir inanç, bir kültür, bir felsefe, bir öğreti ve hatta bunların tümünü de içeren ve aşan bir toplumsal olgu, bağımsız bir dindir." Yıldırım'a göre Alevîlik Anadolu coğrafyasına aittir ve bu coğrafya dışında Anadolu Alevîliğini bulmak, Anadolu Alevîliğine rastlamak olanaklı değildir. Alevîlik de bütün diğer dinler gibi, Şamanizm'den, Budizim'den, Mani inancından, Zerdüşlük'ten, Hırıstiyanlık'tan, İslâmiyet'ten, Anadolu'nun yerli inançlarından unsurlar almıştır. Bu unsurları Anadolu'da özel bir yöntemle sentezlemiş, harmanlamıştır (Yıldırım, 2010).

Kürtler hakkındaki araştırmalarıyla tanınan Beşikçi de Alevîliğin, İslâmla, İslâmiyetle hiçbir ilişkisi olmadığını belirtir: "İslâmiyetten çok önceleri oluşmuş, Mezopotamya kökenli, Zerdüşt kökenli bir inançtır. İslâmiyetle, Müslümanlıkla, Dördüncü Halife Ali'yle, 12 İmamlarla hiçbir ilişkisi, hiçbir bağı yoktur. Alevîlerin, 12 İmamlar adına, Ali adına yalvarış-yakarış içinde olması, dualar etmesi, kendisi olmamasının, kendisine empoze edilmiş bir ritüeli yaşıyor olmasının dikkate değer bir görüntüsüdür."[36] Beşikçi aynı makalesinde İttihat ve Terakki yönetiminden beri başlıca iki grup üzerinde yoğun bir asimilasyon uygulandığını vurgular: "Kürtleri Türklüğe asimile etmek, Alevîleri Müslümanlığa asimile etmek, yüz yıla yakın bir zamandır temel bir devlet politikasıdır. Bu, sistematik bir şekilde uygulanan bir devlet politikasıdır." Yine Beşikçi'ye (ay.) göre, "Dördüncü Halife Ali, 12 İmamlar, Şiîliğin temel sembollerindendir. Alevî inancının ise, Şiîlikle bir ilişkisi, bir bağı yoktur. Alevîliğin Orta Asya kavimlerinin, bu arada Türklerin de İslâmiyetten önceki dini olan Şamanizmle de bir ilgisi, ilişkisi yoktur. Bu bakımdan, İslâmiyetle ilişki kuran veya

---

[35] "Camide cem önerisi" Akşam Gazetesi, 12 Aralık 2012, http://www.aksam.com.tr/guncel/camide-cem-onerisi--97967h/haber-97967, ET.18.09.2015.

[36] Beşikçi, İ. "Alevîliğin, İslâmla, İslâmiyetle hiçbir ilişkisi yoktur", http://www.saradistribution.com/ismail-besikci-alevîlik-uzerine.htm, ET. 19.11.2014. Makalenin aslı www.mavidefter.org sitesinde yayınlanmış olmasına rağmen söz konusu site kapatılmış görünmektedir. Beşikçi'nin benzer görüşleri savunduğu diğer bir makalesi için bkz. "Alevîlerde Kafa Karışıklığı", http://gomanweb.org/GOMANWEB2/koseli_demokrasi/ismail_besikci.htm, ET. 19.11.2014. Beşikçi'nin bu makalesi ve Alevîlik hakkındaki görüşlerinin bir eleştirisi için bkz. Küçükaydın (2005).

Şamanizmle ilişki kurmaya, bağ kurmaya çalışan bugünkü Alevî düşüncesinin eleştirisi gerekmektedir.” Beşikçi bu eleştiriye bir örnek olarak Kutlu’nun çalışmasından alıntılar yaparak bu çalışmayı önerir.[37]

Anadolu Alevîliğinin İslâm dışı bir öğreti olduğunu belirten Bayrak ise İslâmın beş temel şartının hiçbirisinin Alevîlikle bağdaşmadığını savunur. İslâmiyetin gaybi bir Tanrı anlayışına dayandığını, oysa Alevîlikte Tanrının insanın kendisi ve bir bütün olarak evren olduğunu, İslâmiyette Tanrı ile kul arasında uçurumlar bulunduğunu, Alevîlikte insanın Tanrıyı kendisiyle bütünleştirdiği, onunla özdeşleştiği için Tanrıyla barışık olduğunu belirtir. Yunus Emre, Pir Sultan Abdal ve Nesimi gibi Alevî ozanların deyişlerinden verdiği örneklerle; Alevîlikteki “Tanrı-insan” kavramı, “oruç, namaz, kabe ve hac karşıtlığı”, “cennet-cehennem ve öte dünya karşıtlığı”, “din, mezhep ve Kur’an karşıtlığı”, “içki yasağı karşıtlığı” gibi düşüncelerin İslâmiyetle tamamen zıt olduğunu belirtir (2004:209-214).

Bayrak (2005) dünyadaki dinleri, doğal ve semavi dinler olarak ikiye ayırır ve Alevîliğin “doğal dinler” kategorisinde yer aldığını belirtir. Alevîlik bu yönüyle kendine özgü ayrı bir dindir. Alevîlik semavi dinlerden çok daha önceleri başlayan, geçmişi Budizm’e de, Brahmanizm’e de Manihanizm’e de, Zerdüştilik’e de, belli ölçüde Şamanizm’e de, Mazdekçilik’e de, Babekçilik’e de dayandırılabilecek bir din. Öte yandan komşu dinlerden de bir takım şeyler alıp bir takım şeyler vermiş. Sözgelimi Alevîlik ile Hırıstiyanlık arasındaki benzerliğin onda birini Alevîlikle Müslümanlık arasında göremezsiniz. Buna rağmen İslâmiyet’ten de bir takım motifler, semboller alan, kendine özgü, ayrı, bağımsız bir dindir Alevîlik. İslâmiyetten alınan semboller de kendi içinde eritilmiştir. Alevîlikteki Ali kültü ile İslâmiyetteki Ali arasında çok büyük bir fark vardır. Alevîlik yeni, kendine özgü bir Ali kültü yaratmıştır. Bayrak’a göre Alevîler, ne İslâmın ne de İmanın Şartları’nı yerine getirir. Bundan dolayı ayrı bir inançtır, ayrı bir dindir Alevîlik. Dolayısıyla, Alevîliği İslâmın özü, versiyonu, tarikatı veya mezhebi olarak görmek son derece yanlıştır. Yaşadığı coğrafyadaki egemen halklardan ve kültürlerden bir takım şeyler alarak, yeni bir kompozisyon olarak ortaya çıkan, heterodoks, gizli bir dindir.

---

[37] Beşikçi’nin önerdiği çalışma için bkz. Kutlu, H. (2007). ***Kızılbaş Alevîlikte Yol, Erkan, Meydan, Alevîlik Öğretisi***. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.

Bulut'un çalışması ve diğer birçok araştırmacının Alevîliği İslâm dışı gören çalışmaları ve açıklamaları, özellikle de Alevîlik üzerine çalışma yürüten bazı kişilerden ve bazı Alevî örgütlerinin temsilcilerinden yoğun bir tepki çekmiştir.[38]

Öncelikle belirtmek gerekir ki, yüz yüze görüşme yaptığımız birçok Kürt Alevî dedesi ve ocak mensubu yerel kişilikler, Alevîliğin İslâmdan ve Hz. Ali'den ayrı düşünülemeyeceğini vurgulamışlardır. Ancak yine bir ocak mensubu olmakla birlikte politik yönü ön plana çıkmış ve ağırlıklı olarak kentlerde yaşayan Alevî Kürtlerde ise Alevîliğin İslâm içi olduğu düşüncesinin zayıfladığı, onun birçok eski dinden etkilenen, İslâmiyette de Ali kültünü kendisine yakın gören ancak İslâmla gerek dinsel ritüeller, gerekse felsefi bağlamda uyuşmayan bir inanç ve yaşam biçimi olduğu düşüncesi ön plana çıkmaktadır.

Bingöl üniversitesinin düzenlediği "Geçmişten Günümüze Alevîlik I. Uluslararası Sempozyumu"nda yaptığı konuşmada, Adıyaman Üryan Hızır Ocağı dedesi olan Ali Büyükşahin Alevîliği şöyle tanımlamaktadır:[39] "Alevîliği biraz daha geniş ve ayrıntılı olarak tanımlarsak şöyle diyebiliriz: Allah'a kul, Hz. Muhammed'e ümmet, Hz. Ali'ye talip olan, Kur'an-ı Kerim-i akıl mantık çerçevesi içinde batını (içsel) ve tasavvufi yönden yorumlayan, 4 kapı 40 makamdan (şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarının 10'ar makamı) geçerek olgun insan (insan-ı kamil) olmayı amaçlayan, Hak Muhammed Ali yoluna girmek için musahip edinerek erenler meydanında, Hak didarında, pir divanında, Mansur darında "darda" durarak ikrar veren, görgüden geçen, Kerbela'da matemini, Muharrem orucunu, Hızır orucunu tutan, kırk sekiz cuma cemine katılan, kul hakkına saygı duyan; insan sevgisine önem veren ve Kabe'yi insanda gören eşitlikçi, paylaşımcı, toplumun kendi tarihsel kültürünü de katarak oluşturdukları toplumsal, sosyal, evrensel ve dinsel inanç sistemine Alevîlik denilebilir."

---

[38] Bulut'un "Alisiz Alevîlik" çalışmasına bir cevap olarak yayınlanan bir çalışma için bkz. Aktaş, A. vd., 1998. Bulut'un bu tezine karşılık kitapta makaleleri bulunan Alevî araştırmacılarının da yeri gelmişken Alevîliğin İslâm içi olduğunu savunduklarını belirtelim. Kimilerinin görüşlerine burada yer vereceğimiz bu isimler şunlardır: Ali Aktaş, Hüseyin Bal, Nasuh Barın, İlhan Cem Erseven, Sadık Göksu, Burhan Kocadağ, Murat Küçük, İsmail Onarlı, Baki Öz, Cemal Şener, Ali Yaman, Rıza Zelyut'tur.

[39] "Geçmişten Günümüze Alevîlik I. Uluslararası Sempozyumu", 3-5 Ekim 2013, (Ed. yrd. Doç. Dr. Mehmet Yazıcı), Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014, s.35.

Aynı Sempozyumda konuşma yapan Bingöl Sütlüce Köyü, Baba Mansur Kur Hüseyin Dergahı Postnişini Selçuk Sevin ise Alevîliği şöyle tanımlamaktadır:[40] "Alevîlikte din inancı nedir? Alevîlik kuşkusuz İslâm'dır'. Hakk-Muhammed-Ali yolunda Kuran-ı Kerim'in tüm emirlerini kabul eden, Kırklar Meclisinde olgunlaştığı ve Oniki İmamlarla devam eden; İmam Cafer-i Sadık'ın akıl ölçüsünü rehber olarak alan, Horasan erenlerinin himmetleriyle Anadolu'ya gelen pirlerin ve ulu ozanlarımızın nefesleriyle hayat bulan inancın adıdır."

Alevîliğin İslâm dışı olduğu savına karşı en sert tepkiyi gösterenlerden biri Cem Vakfı Başkanı İzzettin Doğan'dır. Alevîliğin İslâmın özü olduğunu savunan Doğan, "Alevîliği İslâm dışı gören zihniyetin çağdışı olduğunu"[41] ve "Alevîliği İslâmdan ayırmak için ya çok kötü niyetli ya da zır cahil olmak gerektiğini"[42] belirtir. Alevîliği İslâmla birlikte göstermek için birçok açıklamasında "Alevî İslâm" kavramını kullanan Doğan, bu kavramı "İslâm'ın insanlığı aydınlatan evrensel ilkeleriyle hayat bulan, Türklerin Orta Asya'dan Batı'ya ilerleyişlerinde Maveraünnehir'de Ehlibeyt seyyidlerinin önderliğinde inanç kaidelerini oluşturarak Anadolu ve Balkan topraklarında bugün de tüm erdemleriyle yaşayan bir İslâm Tasavvuf anlayışının adı" olarak tanımlar. Alevî İslâm anlayışının temel dini dayanağının Kur'an, bir diğer önemli kaynağının ise Hz. Muhammed olduğunu, Ehlibeyt'in en önemli ismi olarak nitelendirdiği Hz. Ali'nin ise istisnasız tüm Alevîlerin rehber aldıkları büyük bir din önderi olduğunu belirtir. Alevî İslâm anlayışı olarak adlandırdığı inancın özünde, "Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin yaşadığı İslâm'ı yaşayan seyyidlerin, kendilerine sahip çıkan Türk kavimlerinin gelenek ve görenekleriyle yeni bir senteze ulaştırdıkları din yorumu"nun bulunduğunu belirtir.[43]

Bektaşi Dedebaba Bedri Noyan'a göre de Alevîlik-Bektaşilik İslâm içindedir. Alevîlik Türk'ün İslâm anlayışını simgelemektedir. Alevîlerin İslâm'a karşı olmadıklarını

---

[40] Ay. s.46.

[41] Viyana Türk Alevî Birliğinin düzenlediği "Alevîliğin Dünü, Bugünü ve Yarını" konulu konferansta yapılan konuşma, Zaman Gazetesi, 2 Haziran 2008, http://www.zaman.com.tr/dunya_alevîlik-İslâm-disidir-diyen-zihniyet-cag-disi_697132.html, E.T. 18.06.2015.

[42] Bugün TV'de "Erkam Tufanla Analiz" programında yaptığı açıklama, http://www.haberler.com/alevîlik-İslâm-disi-mi-4733460-haberi/, 15.09.2013, ET. 18.06.2015.

[43] "Alevîlik İslâm Dışı Değildir", Prof.Dr. İzzettin DOĞAN'la yapılan röportaj, Türk Yurdu, Şubat 2005, S. 210. http://www.cemvakfi.org.tr/prof-dr-izzettin-dogan/turk-yurdu-dergisi-alevîlik-dosyasi-roportaj/, ET. 18.06.2015.

belirten Noyan, Alevîlerin İslâm'ın zahirini değil, batınını esas aldığını söyler (Aydın, 1997:61).

Dönemin Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaşi Veli Araştırma Merkezi Müdürü Sünnî kökenli Doç. Dr. Gıyasettin Aytaş ise Doğan'la paralel görüşlere sahiptir. Aytaş'a göre, "Alevîlik kesinlikle İslâm'ın içinde ve özündedir. Gerçek Alevîler, kendilerini asla İslâm'ın dışında görmüyorlar. Kimi ideolojik guruplar, Alevîliği siyasi bir hareket olarak görme ve gösterme kaygısı içinde olanlar onu 'İslâm dışı' gibi sunabiliyorlar. Alevîlik başlı başına İslâm'ın kendine özgü yorumlanma ve yaşama biçimidir. Bunun ötesi arayışların Alevîlikle uzaktan yakından bir ilgisi söz konusu değildir."[44]

Alevîliği İslâmın içinde ve onun özgün bir yorumu olduğunu öne süren Alevî araştırmacılarından Şener (1994a; 2007), Alevîliğin, Allah'ın birliğine, Hz. Muhammed'in peygamberliğine ve Hz. Ali'nin veliliğine inandığını, Alevîliğin, Hz. Muhammed'in hane halkı olan Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve onların takipçilerinin yorum tarzı olduğunu belirtir. Şener'e (1994a:181-182) göre, "Alevîlik İslâmiyet içinde, İslâmiyetin yabancılaşmasına, dinin istismarına, Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Ehlibeytine karşı Emevi ve Abbasi Halifelerinin haksız ve insanlık dışı uygulamalarına karşı asırlar boyu süren muhalefetin sonucu oluşmuştur.

Şener, Alevîliğin dinsel referansları ile İslâmın referanslarının aynı olduğunu, tüm Alevî nefeslerinin ve Alevî edebiyatının İslâmi değerler üzerine yoğunlaştığını, bu kavramlara İslâm dışında adres göstermenin bilgisizlikten kaynaklanmadığını, art niyet taşıdığını öne sürmektedir (Kalaycı, 2009:12). Şener, Alevîliği İslâm'dan ve Türkmen kimliğinden uzaklaştırmak isteyenlerin, bunu dini sebeplerden yapmadıklarını, bu insanların inançsız olduğunu, bu kişi ve grupların siyasi nedenlerle bunu yaptıklarını ifade eder. Şener, 12 Eylül'ün sol siyasal alanda yarattığı boşluğun, Alevîlerde de bir kimlik arayışına neden olduğunu düşünür. Alevî kuruluşlarının ise, o yıllarda arayış içindeki Alevî gençliğinin kendisini ifade edebileceği tek yer olduğunu söyler. Bu kuruluşlara gelen birçok gencin, eski fikirlerini sıfırlamadan Alevî örgütlenmelerinin içine girdiğini ve bu gençlerin, kendi görüşleri ateist ve sosyalist ise Alevîliği de Alisiz,

---

[44] "Camide cem önerisi" Akşam Gazetesi, 12 Aralık 2012, http://www.aksam.com.tr/guncel/camide-cem-onerisi--97967h/haber-97967, ET.18.09.2015.

Hacı Bektaş'sız ve İslâm dışı görerek, bu yönde teoriler üreterek propaganda yaptıklarını belirtir.[45]

Diğer bir Alevî araştırmacısı Yaman (1998: 114-124) ise, Bulut'un tezlerini eleştirerek, Bulut'un iddia ettiği üzere "Alevîliğin İslâmın içine çekilmesi" diye bir durumun söz konusu olmadığını, bu iddianın ciddiyetsiz olduğunu, Alevîliğin zaten İslâmın içinde olduğunu ve onun heterodoks yanını oluşturduğunu belirtir. Bu kitleler müslüman olurken eski inanç ve kültürlerini de koruyarak heterodoks bir halk İslâmını benimsemişlerdir. Hz. Ali, Oniki İmamlar, Allah-Muhammed-Ali gibi Anadolu Alevîlerinin inanç esaslarının temel kavramlarının tümü İslâmla ilintili kavramlardır. Alevîliği İslâm dışı gösteren iki zihniyetin aşırı İslâmcılar ve bazı ateist/sol eğilimliler olduğunu, aşırı İslâmcıların Alevîliği "sapık bir inanç" olarak gördüklerini, ateist/sol zihniyetin ise Alevîliği İslâmın içinde kabul etmediğini belirtir. Ancak ateist ve solcuların İslâmı "Sünnî İslâm" olarak görmelerinden kaynaklı bir hataya düşmeleri nedeniyle böyle bir yargıya vardıklarına dikkat çeker. Anadolu Alevîlerinin kendilerine has bir İslâm anlayışları olduğunu ve Alevîlerin tamamına yakınının kendilerini İslâmın içinde saydıklarını, ancak bunun Sünnî İslâm inancı olmadığını, Bulut ve onun gibilerin anlamadıkları ve anlamak istemediklerinin bu gerçek olduğunu iddia eder.

Çamuroğlu da "Alevîlik İslâm dışıdır" ifadesinin ciddiye alınacak bir tarafının bulunmadığını belirterek (2004:49), Alevîlik ve Bektaşiliği, Müslüman sembolik yapısı içinde kendini ifade eden ve İslâm kültürel kuşağı içinde yaşamış, yaşayan bir heterodoks inanç olarak tanımlar (1994:41).

Ethem Ruhi Fığlalı, İlyas Üzüm, Sönmez Kutlu, Cemal Sofuoğlu, Avni İlhan, Mehmet Eröz, A. Yaşar Ocak gibi İslâmi ilimlerde formasyona sahip ilahiyatçı araştırmacılar da Alevîliğin içerisinde İslâm öncesi inanç pratikleri bulunmakla birlikte Alevîliğin İslâm içi olduğunu belirtirler (Kalaycı, 2009:13).

Örneğin Alevîliği ve Bektaşiliği "heterodoks Türk İslâmı" olarak tanımlayan Ocak (1996; 2003; 2005), bu heterodoks Türk Müslümanlığının -Türk tarihi çerçevesinde düşünmek kaydıyla- siyasi, sosyal ve teolojik olmak üzere üç boyutunun, bu boyutların

[45] Recai Aksu, "Gerçeğini ve Geleceğini Arayan Alevîlik" yazı dizisi, Akşam, 24 Mayıs 2005. s. 19.'dan akt. Kalaycı, 2009:12.

ise Sünnî Müslümanlıktan ayrılan üç temel karakteristiği olduğunu belirtir. Ocak'a göre bu karakteristikler ise bu İslâm biçiminin *bağdaştırmacı (senkretik)*, *tasavvufi/koyu mistik* ve *mehdici (mesiyanik)*'tir. Ocak'a göre, bu heterodoks İslâm veya Müslümanlık, başlı başına ayrı bir din olmadığı gibi, teolojik birtakım tartışmaların sonunda ortaya çıkan klasik İslâm mezhepleri türünden bir mezhep de değildir, bir "halk İslâmı"dır. Bu "halk İslâmı", "Türkiye tarihi içinde iki form altında belirmiştir: Bu formlardan birini bir tarikat olan Bektaşilik, diğerini ise, belki bir mezhep diyebileceğimiz Alevîlik temsil eder." (1996:17-19)

Alevîliğin İslâm içi-İslâm dışı olduğu tartışması ve bu eksende öne sürülen tezler, merkezine her ne kadar Alevî Kürtleri almasa da, tartışma kapsamında iddia edilen görüşlerin dayandırıldığı teorik arka planda Alevîliğin etnik yapısı bütün berraklığıyla kendisini göstermektedir. Yukarıda ana hatları ile yer verdiğimiz tartışma, şu tespitleri yapmamızı olanaklı kılmaktadır:

Öncelikle tartışmanın her iki tarafı da –etki dozajları ve etki eden din ve inançlar konusunda tam bir ortaklık olmasa dahi– Alevîliğin İslâm öncesi diğer din ve inanç sistemlerinden yoğun etkiler barındırdığı konusunda büyük oranda hemfikirdirler. Ayrılık, bu etkinin devamı noktasında ortaya çıkmaktadır. Alevîliği İslâm içi görenler, İslâm öncesi din ve inançların İslâma uyarlandığı, İslâm içerisinde eritildiği, o etkilerin de bir bakıma "İslâmlaştırıldığını" kabul etmektedirler. Buna karşın Alevîliği İslâmın dışında ayrı bir din, inanç veya yaşam felsefesi olarak kabul edenler ise Alevîliğin İslâm öncesi din ve inançlardan barındırdığı öğeleri ön plana çıkarmakta, İslâmın etkisinin ise yok denecek kadar az veya son derece sınırlı olduğunu kabul etmektedirler.

Tartışmanın konumuz açısından önemi ise karşılıklı olarak ileri sürülen savların dayandırıldığı alt-söylemlerde yatmaktadır. Bu alt-söylemlerde Alevîliğin etnik yapısı veya kökeni görünür olmaya başlamaktadır. Alevîliği İslâm içi bir inanç olarak gören anlayış, aynı zamanda onun Türk kimliğini de ön plana çıkarmaktadır. Yukarıda yer verdiğimiz Doğan'ın *"**Türklerin** Orta Asya'dan Batı'ya... inanç kaidelerini oluşturarak.."*, Noyan'ın *"Alevîlik **Türk'ün** İslâm anlayışını simgelemektedir..."*, Şener'in *"Alevîliği İslâm'dan ve **Türkmen** kimliğinden uzaklaştırmak isteyenlerin..."* söylemlerindeki "Türklük", "Türkmenlik" vurguları bunun kanıtı niteliğindedir. Ocak ise önceki bölümde değindiğimiz gibi her ne kadar Alevî Kürtlüğü yadsımasa ve

Alevîliğin senkretik ve heterodoks yönünü ön plana çıkarsa da, onu bir *"heterodoks **Türk** İslâmı"* olarak tanımlar.[46]

Alevîliği İslâm dışı olarak gören anlayış temsilcilerinde ise açık bir etnik köken ön plana çıkarılmasa da, bu görüşü savunanların birçoğunun gerek bu tartışma bağlamında gerekse diğer çalışmalarında Alevîliğe Türklük üzerinden dayatılan etnik köken iddialarına karşı oldukları bilinmektedir. Bunların hemen tamamına yakını Alevîliğin senkretik ve heterodoks yönünü vurgulamakta ve ona bir etnik köken dayatılamayacağını ileri sürmelerine karşın, yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz Bulut, Beşikçi, Bayrak ve diğer bazı araştırmacılar buna ek olarak Alevîlikteki İslâm öncesi Kürtlere ait olduklarını iddia ettikleri, Zerdüştlük, Mazdekçilik, Maniheizm gibi dini inançların etkisinin yoğunluğuna işaret etmektedirler. Alevîliğin İslâm-dışı olduğunu savunan anlayış, bu yönüyle Alevîlik üzerinden, Anadoludaki İslâmı Türklerle özdeşleştiren "Türk-İslâmcı" anlayışa da bir karşı tez ileri sürmektedir. Bu karşı tezde "Türk-İslâmcı" anlayışın hem etnik "Türk" yönü, hem de dinsel "İslâm" yönü reddedilmektedir. İslâm-içi anlayış da egemen "İslâm" anlayışının etnik yönüne dokunmadan onu dinsel açıdan eleştiriye tabi tutmaktadır. İslâm-içi anlayış bu eleştirisini "Emevi-İslâmcı", "Sünnî-İslâmcı" egemen söyleme karşı Doğan'da ifadesini bulan "Alevî-İslâm" söylemi üzerinden kurmaktadır.

2.2.3. Alevîliğe Etnik Köken Arayışında Horasan Sorunu

"Horasan" olgusu, Alevî-Bektaşi-Kızılbaş tarihinde, "Horasan Erenleri/Erleri", "Horasan Pirleri", "Horasan Postu" gibi kavramlarla sıkça vurgulansa da konumuz açısından Horasan'ın asıl önemi, Alevî Kürtlerde bugün de etkin bir şekilde varlığını sürdüren "Horasan'dan geldik", "aslımız Horasan'dır" söyleminin altında yatan etnik köken vurgusudur. Bu etnik köken ise Horasan'ın bir "Türk yurdu" olduğu kabulünden hareketle "Türklük"tür. Yukarıdaki söylemler şu şekilde tamamlanarak etnik vurgu açığa çıkarılır: "Horasan'dan geldik biz aslında Türk'üz", "aslımız Horasan'a dayanır bu nedenle biz aslen Türk'üz." Bunlar, Alevî Kürtlerin yaşlı kesimlerinde ve özellikle

[46] Alıntılardaki vurgular bana aittir.

de inanç önderi “Dede”ler tarafından sıkça kullanılan söylemlerdir. Tez kapsamında yapılan kişisel görüşmelerde de bu duruma sıkça rastlanılmıştır.

Günümüzde İran’a bağlı bir eyalet olan Horasan, tarihsel olarak İran’ın kuzeydoğu, Türkmenistan’ın güney ve Afganistan’ın kuzey kesimlerinde yer alan geniş bir bölgenin ismidir. Horasan’ın asıl önemi, İslâmiyetten önceki dinsel inançların adeta bir merkezi konumunda bulunması ve İslâm tarihindeki yeridir. İkinci Halife Ömer zamanında (634-644) Müslüman Arap egemenliğine girmesine rağmen uzun yıllar boyunca –özellikle de Emeviler döneminde (661-750)– Arap istilasına karşı birçok isyana konu olmuş ve sonunda yine bir Horasanlı olan Ebu Müslim Horasani önderliğindeki bir isyan, Emeviler dönemini sona erdirmiş ve Abbasiler döneminin başlamasına vesile olmuştur.

Horasan’ın İslâm tarihi açısından asıl önemi ise bu bölgenin çok etnili ve bundan da önemlisi Zerdüştlük, Şamanizm, Mazdekçilik, Maniheizm, Budizm gibi birçok inancı barındıran çok dinli yapısının, İslâmiyetin kabulünden sonra bile açık veya gizli bir şekilde yaşatılarak İslâmiyetle kaynaştırılması/bağdaştırılması suretiyle oluşan tasavvufi akımların merkezi konumunda olmasıdır. Horasan bölgesinin bu dokusu *Horasan Melamiliği/Melametiliği* olarak adlandırılan tasavvufi akımın gelişmesinin kaynağı olmuştur. Ocak (1996:33) Horasan Melamiliğini, Allah'ın azabından ve gazabından korkmaya dayalı Sünnî inanca yakın zühdi tasavvufa değil, Ehl-i Beyt sevgisine daha yakın duran ve ilahi aşka ve cezbeye dayalı, bu sebeple de geniş bir hoşgörü ve insan sevgisine ağırlık veren, her türlü benlik duygusunu kınayan bir tasavvuf anlayışı olarak tanımlar. Ocak’a (1996) göre Kalenderilik, Haydarilik, Yesevilik gibi önemli sufi akımlar da Horasan Melamiliğinden doğmuşlardır.

Horasan’ın coğrafi konumu nedeniyle Türklerin Orta Asya’dan batıya doğru göçlerinde önemli bir uğrak ve yerleşim yeri olması ayrı bir öneme sahiptir. Bu durum, “Horasan’dan gelme” söyleminin Türk etnik kökenine vurgu yapması açısından da önem taşımaktadır. Yapılan araştırmalar Türklerin Anadolu’ya gelmeden önce İslâmiyetle ilk olarak Horasan bölgesinde karşılaştığını ortaya koymuştur. Köprülü (1976:21), Türklerin İslâmiyet’in birçok unsurlarını doğrudan doğruya Araplardan değil, Acemlerden aldığını belirtir: “İslâm medeniyeti Türklere, İran kültürünün merkezi olan Horasan yolu ile Maveraünnehir’den geçerek geliyordu; Maveraünnehr’in birçok büyük merkezleri bile manen ‘Türk’ olmaktan ziyade ‘İranî’ idi. İşte, bundan

dolayıdır ki, İslâmiyet'ten evvel de tanıştıkları için Türklere yabancı gelmeyen İranlılar, İslâm medeniyeti dairesine girmek için yine onlara yol gösterdiler." Ocak da (2003:32) bu görüşe katılır ve İslâm'ın Türkler arasında yayılışının, doğrudan doğruya Araplar vasıtasıyla olmaktan çok, büyük ölçüde İranlılar kanalıyla ve mistik bir yorumla vuku bulduğunu belirtir.

Horasan'ın kısaca bahsettiğimiz üç özelliği; 1) Türk/Türkmenlerin Orta Asya ve Maveraünnehir üzerinden Anadolu'ya göçlerinin önemli bir uğrak ve yerleşim yeri olması, 2) Türklerin İslâmiyetle ilk buluştukları merkez olması ve bunlardan da önemlisi, 3) İslâm sufiliğinin/tasavvufunun ve dolayısıyla heterodoksisinin ana kaynaklarından biri olması açısından önemi dikkate değerdir.

"Horasan'dan gelme" ve "Horasan Erenleri" söylemi çoğu yazarca farklı şekilde yorumlanmaktadır. Melikoff, "Horasan'dan gelmek" sözünün eski vakayinamelerde ve menkıbelerde sık sık kullanılan bir klişe olduğunu belirtir. Ancak 11-13. Yüzyıllar boyunca ve özellikle de Moğol istilasında Orta Asya veya Maveraünnehir'den gelen Türkmen boylarının Anadolu'ya doğru olan göçünün yol olarak Horasan'dan geçtiğini, "Horasan'dan gelmek" sözünün bu anlamda kullanıldığına dikkat çeker. Yoksa bu sözün "Horasan'ın yerlileri" anlamında kullanılmadığını, "Horasan'dan gelenlerin" aslında "Horasan'dan geçtiklerini" belirtmek ister. Moğol istilasından kaçan Türkmen dervişlerin, Rûm (Anadolu) Selçukluları sultanlarının korumasına sığındıklarını, bu göçerlerin izlediği yolun, Horasan ve Azerbaycan üzerinden geçtiğini ve Horasan yolu ile gelenlere "Horasan Erenleri" denildiğini belirtir (1999:4, 1994:36,155). Melikoff, "Horasan Erenleri"nin bu yolu takip ederek Horasan üzerinden gelmiş din uluları için kullanıldığını ve Horasan erenleri arasında yer almanın şu ya da bu halk mutasavvıfı için soyluluk göstergesi olduğunu belirtir. Bununla birlikte, Anadolu'daki dervişlerin hepsinin Horasan Erenleri olmadığını Hacı Bektaş Vilayetnamesi'nde üç derviş zümresinden söz edildiğini belirtir. Bunlar; Amu Derya ırmağının ötesine Semerkand yöresinden gelen Türkistan erenleri, Horasan erenleri ve Rum erenleridir. Türkistan erenleri Ahmed Yesevi'nin müritleridirler, Orta Asya'ya yerleşmişlerdir; Horasan erenleri onlardan Anadolu'ya göç edenlerdir; Rum erenleri ise Anadolu'nun yerlisidirler ve Hacı Bektaş'a açıkça karşı durmuşlardır (2010:31-32). Melikoff, Hacı Bektaş üzerine çalışmasında, tarih ya da söylence ve onunla ilgili bütün anlatılanların, Hacı Bektaş'ın

"Horasan'dan gelmiş" olduğunu söylediğini ancak bunun onun, Doğu'dan, Orta Asya ya da Harezm'den gelenlerin bir geçiş yolu olan Horasan'dan geldiği anlamında kullanıldığını belirtir (2010:145).

Ocak, ise Melikoff'la paralel düşünmekle birlikte, Horasan'ın Melameti Sufiliğinin merkezi olması ve ondan doğan Kalenderilik akımına dikkat çeker. İslâm dünyasında sufiliğin ilk belirdiği dönemde (IX. Yüzyıl), eski İran kültürünün ocağı olan Horasan bölgesinde Irak mektebinin zühde dayalı sufilik anlayışından tamamen farklı olarak, bütünüyle ilahi aşk ve cezbe motifinin hâkim olduğu, Melametiyye denilen yeni bir tasavvuf anlayışının belirdiğini aktaran (2013:141) Ocak; bu tasavvuf anlayışından doğan Kalenderiliğin de eski İran mistik kültürünün kalıntılarını oldukça canlı bir şekilde, hala yaşatmaya devam eden Horasan ve Maveraünnehir mıntıkalarında geliştiğini belirtir (1992:5). Ocak'a (1992:88) göre Horasan Erenleri tabirindeki "Horasan" kelimesi, onların hakikaten Horasan mıntıkasından geldiklerini değil, Horasan'da doğmuş bulunan, cezbe ve ilâhi aşk esasına dayalı Melâmeti sufîliğinden kaynaklanan Kalenderilik akımına mensup olduklarını göstermekteydi. Ocak, halk sufiliğinin geleneksel yazılı metinlerinde "Horasan Erenleri" tabirinin, bütün dervişlerin Anadolu'ya Horasan'dan göçtüğünü ima eder bir anlamda kullanıldığını, nitekim çoğu evliya menâkıbnâmesinde Anadolu'ya göç ettiğinden söz edilen her dervişin, hangi tarikata mensup olursa olsun, mutlaka Horasan'dan göçme, yani Horasan Erenleri'nden olduğunun kabul edildiğini belirterek esasında bu terimin coğrafi anlamda anlaşılmaması gerektiğini vurgular: "Nitekim bugün artık Horasan Erenleri teriminin, IX. Yüzyıl'dan itibaren Horasan'da meydana çıkan Melametilik dediğimiz büyük bir tasavvuf anlayışının etkilediği muhtelif heterodoks tarikatlara mensup ve Asya'nın değişik mıntıkalarından gelen dervişleri ifade ettiğini çok daha iyi biliyoruz." (2011:64)

Ocak'ın şu vurgusu ayrıca dikkate değerdir: "Osmanlı öncesinde Anadolu'da çeşitli çevreler oluşturan sufilik alanlarının ve zümrelerinin temsilcileri olan şeyh ve dervişlerin hiçbiri yerli değildi; Türk kökenliler dâhil, çok değişik etnik ve kültürel çevrelere mensup bu sufilerin büyük bir çoğunluğu, farklı sebeplerle yurtlarından ayrılarak Anadolu'ya gelip yerleşmiş kimselerdi. Anadolu'daki bu muhtelif tasavvuf alanlarının önemli bir kısmının İran kaynaklı olduğu, klasik Osmanlı dönemi de dâhil olmak üzere sürekli olarak İran'la bağlantılarını sürdürdükleri, Selçuklu ve Osmanlı

dönemi sufilik tarihi konusunda yapılacak analizlerde unutulmaması gereken en mühim noktalardan biridir. Popüler tasavvuf geleneğinde Anadolu'da yaşamış her sufi ve velinin bağlandığı Horasan Erenleri geleneği, bu tarihsel vakıanın ifadesinden başka bir şey değildir." (2013:143) Ocak'ın Anadolu'ya gelen sufilerin *"Türk kökenliler dâhil, çok değişik etnik ve kültürel çevrelere mensup"* olduğunu belirtmesi dikkat çekicidir. Oysa yukarıda andığımız Melikoff ile Baha Said, Köprülü ve Birge gibi diğer birçok yazar Horasan'dan gelenlerin Türk/Türkmen olduğunda ısrarlıdırlar.

Baha Said, 1918 ve 1919 yıllarında neşredilen konferans notlarında, Anadolu'daki Alevî-Bektaşî inanç mensuplarının doğrudan Orta-Asya Türk kültürüyle irtibatını ortaya koymuştur. Baha Said'e göre gayrı Sünnî inançları sadece ve sadece "Horasan Erenleri"ne bağlamak doğru değildir; bunlar doğrudan doğruya eski Türk diniyle irtibatlıdır (Said, 2000:49).

Köprülü (1976:339), Horasan'ın İranî unsurunu kabul etse de, Horasan'ın birçok yerlerinde dağınık veya toplu bir halde, bazen de aşiretler şeklinde birçok Türkün ve bilhassa Oğuz Türklerinin yaşadığını belirterek "Türklük" vurgusunu ön plana çıkarır.

Birge (1991:33), Selçuklu ordularının büyük bir kısmını oluşturan Türkmen kabileleri ile birlikte gezen Türkmen dervişlerinin Orta Asya'dan Harezm ve Horasan'dan gelen bu derviş ya da mistiklerin büyük bir kısmının Türkistan'ın büyük 12. Yüzyıl din hocası Ahmet Yesevi'nin izleyicileri olduğunu belirtir.

Ocak, Hacı Bektaş Velayetnamesinde geçen üç derviş grubunu ise şöyle tarif etmektedir: 1) Türkistan Erenleri, 2) Horasan Erenleri, 3) Rum (Anadolu) Erenleri. "Bunlardan birincisi, Orta Asya'da lslam'ın yayılmasına önayak olan ve Ahmed-i Yesevi ile başlayan erken Türk süfilik geleneğini; ikincisi, aslında bu birincisinin de ana kaynaklarından birini teşkil eden ve aynı zamanda üçüncüsünü de geniş ölçüde etkileyen Horasan Melametiyyesi'ni, yani İran süflliğini; üçüncüsü ise, ilk ikisinin oluşturduğu temelde yaratılmış, Mevlana, Hacı Bektaş ve Yunus Emre tarafından temsil edilen Anadolu süfiliği sentezini oluşturur." (1996:33)

Yalçınkaya da (1996:22), Türklerin Anadolu'ya gelmeden çok önce İslâm diniyle karşılaştıklarını, özellikle, Orta Asya'da, Horasan ve Türkistan çevresinde gelişen tasavvufi akımlara ve tarikatlara bağlı heterodoks dervişlerin kendi İslâm yorumlarını

Türklere taşıdıklarını, bu dervişlerin Türkleri Müslümanlaştırmak için, özellikle İslâm öncesi Türk kültürünün de bildiği motifleri kullanmış olmasının akla uygun geldiğini belirtir.

Küçükaydın ise konuya çok daha farklı bir perspektiften yaklaşmaktadır. Küçükaydın, İslâm'ın İran üzerinden Orta Asya'yı ve Kürdistan'ı egemenliği altına almasının kısa zamanda gerçekleştiğini, ancak Alevîliğin ve Bâtıni tarikatların ortaya çıkmasının ise birkaç yüz yıl sonra gerçekleştiğini belirtir. Küçükaydın'a göre Alevîlik, İslâmiyet'e karşı ideolojik ve kurumsal bir savunma aracıdır ve Alevîliğin gelişiminde Horasan Erleri'nin büyük bir önemi vardır. Horasan, İpek yolu aracılığıyla Budizm'den Maneizm'e bütün uygarlıkların ve uygarlığa karşı direniş deneylerinin bir potası gibidir. Hem Orta Asya'nın komünlerine yakındır; hem de uygarlığa giden yollar ve bağlantılar üzerindedir. "Horasan muhtemelen, bu özgül konumu nedeniyle, İslâmiyet'e karşı bizim burada kısaca Alevîlik dediğimiz şerbetin, bağışıklığın geliştirilmesinde büyük bir öneme sahip olmuştur." (2009:195-196) Küçükaydın, Anadolu ve Balkanları Horasan Erlerinin Alevîleştirdiğini, Alevîliğin Bizans'a karşı Hıristiyan bir uygarlık alanında İslâm'ın yayılışının bir aracı olarak işlev gördüğünü ve hatta Osmanlının Bizans'ı, Alevlik aracılığı ile fethettiğini ileri sürer (2005:198).

Küçükaydın'a göre, Dersimli Kürt veya Zazalar'ın veya Rumeli'deki Bektaşilerin kendilerinin Horasan'dan geldiklerini söylemeleri, onların Horasan'dan geldiklerini değil, Horasan'dan gelen bir Pir aracılığıyla bu örgütlenmeye geçildiğini gösterir. "Onlar elbette binlerce yıllık Ezidilik, ki onun kendisi de Şamanizm'in değişmiş bir biçimidir, geleneklerini sürdürmektedirler. Ama bu gelenekleri İslâm'ın egemen olduğu bir uygarlık alanında yaşatmayı ve korumayı sağlayacak örgütlenme ve kavramsal araçları sunan babalar, yani profesyonel devrimciler Horasan'dan gelmektedir. Aslında onlar da belki Horasan'dan gelmemektedirler fiziksel olarak. Belki Horasan'dan gelen bir öğreti ya da Pir'den ilham almaktadırlar, demektir bütün bunlar." (2005:198)

Konuya farklı bir açıdan yaklaşanlardan bir diğeri ise Bruinessen'dir. Bruinessen (2003:226), 15 ve 16. Yüzyıllarda Dersim'de önemli bir etkiye sahip Çemişgezek Emirliğinin,[47] ağırlıklı olarak Kızılbaş özelliğinden dolayı Yavuz Sultan Selim'e karşı

[47] Bruinessen, Şerefname'den alıntıyla, Çemişgezek'teki yönetici ailenin Kürdistan'ın en önemli ailelerinden olduğu ve ailenin egemen olduğu toprakların çok geniş olmasından ötürü buralardan kısaca

Şah İsmail'in yanında tavır aldıkları ve Osmanlıya karşı savaştıklarını belirtir. Şah İsmail'e Çemişgezeği herhangi bir direniş göstermeden teslim eden Mir Hacı Rüstem Bey bu hizmeti karşılığında, İran'da bir bölgeye vali yapılmıştır. Bruinessen (2003:226), Çemişgezek Emirliği ve bağlı birçok aşiretin 1514 Çaldıran Savaşında Osmanlıya karşı Safevilerin yanında savaşa katıldıklarını, ancak yenilgi üzerine bunlardan bir kısmının geri döndüğünü, bir kısmının ise İran'da kaldığını belirtir. İşte İran'da kalan bu Dersimli Kızılbaş Kürtler, 1600 yılı dolaylarında Şah Abbas döneminde, Özbek saldırılarına karşı İran'ın kuzeydoğu sınırını korumak üzere Horasan'a gönderilmişlerdir (2003:201,226; 2005:94). Horasan'daki Kızılbaş Kürtlerin varlığı buna dayandırılmaktadır.

Bayrak ise Bruinessen'in aktardığı bu bilgilerden hareketle, "Horasan'dan gelme" olayının; Osmanlı-Safevi çekişmesinden dolayı Horasan'a göç eden veya Şah Abbas tarafından kuzeydeki Sünnî Özbeklere ve Türkmenlere karşı savunma amaçlı olarak zorla yerleştirilen Dersim kökenli Alevî Kürtlerin, Osmanlı ile İran arasındaki 1639 Kasr-ı Şirin Anlaşması sonrasındaki barış zamanında yeniden Dersime dönmeleri olduğunun altını çizer (2005:199-200; 2014b:57-80, 608-615). Bayrak'a göre "Horasan'dan gelme", Horasan'a gidenlerin geri dönmesidir. Bayrak'a (2014b:25), göre bugün Horasan'daki kimi Kürt aşiretlerinin yapısı ile Dersim'deki aşiretlerin yapısı birbirinin simetriği gibidir. Horasan'da iki büyük konfederasyon vardır. Biri Çemişgezek Konfederasyonu diğeri de Şadlu Konfederasyonu'dur. Çemişgezek, Dersim'de önemli bir merkezdir ve Horasan'daki bu konfederasyon adını buradan almaktadır. Şadlu da adını Dersim'deki Şadiyan aşiretinden almaktadır. Bayrak (2014b:80), Horasan'da iskana tabi tutulan Kızılbaş Kürtlerin belli ölçüde Şiîleştiğini ancak bu Şiîliğin İran Şiîliğine çok da benzemediğini, bunun Alevîliğe daha yakın bir Şiîlik olduğunu da ekler.

Bunun yanında, Horasan'ın bir Türk Yurdu olduğu tezine karşılık Bayrak (2005:199; 2014b:114), İran'ın kuzeydoğusundaki Horasan eyaletinin yedi Kürt ana

---

"Kürdistan" diye söz edildiğini belirtir (2003:225-226). "1518 Eylül'ünde tamamlanan ilk tahrire göre Çemişgezek sancağı hayli geniş bir alanı kaplamaktaydı. Sancağın batıda sınırı Fırat, doğuda Peri suyu, güneyde Murad nehri ve kuzeyde Munzur dağları idi. Bugünkü Tunceli ilinin tamamı ile Erzincan'ın Kemaliye ilçesi ve Malatya ilinin bazı kısımları Çemişgezek sancağına dâhildi. Bu ilk tahrire göre sancak, merkez nahiye olan Belde nahiyesi ile birlikte 19 nahiyeden oluşmaktaydı" (Ünal, 1999: 26).

yerleşiminden[48] biri olduğunu öne sürer. Buna dayanak olarak da Horasan'da 1.5 milyon dolayında Kürt yaşadığını ve bunların yaklaşık % 75-80'inin Alevî, Şiî, Ehli Hak ve Ezidi inancına sahip olduğunu belirtir (2014b:80).

Türk milliyetçileri tarafından sıklıkla kullanılan "Dersim Alevîlerinin Horasan'dan geldikleri ve aslen Türk oldukları" yönündeki Türkçü yaklaşımların tarihsel bir dayanağının bulunmadığını öne süren Bayrak, buna rağmen bu söylemin Alevî Kürtlerde belli oranda bir taraftar bulduğu ve özellikle de bazı yaşlı Alevî Kürtlerde ve Dedeler tarafından sıklıkla kullanıldığını belirtir. Bunun resmî ideolojinin Alevî Kürtler üzerinde bir "kimlik karartma" yöntemi olduğunun altını çizer ve Alevî Dedelerinin de özellikle 1980 sonrası kendilerini kabul ettirebilmek, kendilerine bir köken yaratabilmek uğruna bu propagandanın etkisinde kaldıklarını belirtir (2014b:57, 609).

Ergül (2014:730), Ünal'ın çalışmasında (1999:55) 1566 yılındaki tahrir kayıtlarının önceki kayıtlarla karşılaştırıldığında, Çemişgezek Sancağı nüfusunda ciddi bir düşüş olmasının, Dersim/Çemişgezek-Horasan göç hareketleri hakkında bir veri olarak kabul edilebileceğini belirtir. Bunların, İranî iktidarlarca Osmanlı sınırlarına güvenliği sağlamaları ve savaşmaları amacıyla yeniden iskan edildikleri ve Osmanlıya karşı savaştırılmak üzere bu kez sınır bölgelerine yerleştirildikleri gözlemlenmektedir. Dunbelî/Dimilî aşireti de "diğer birçok aşiret gibi Xorasan'a sürüldü ve tekrar Osmanlıya karşı savaştırılmak üzere Osmanlı sınır bölgesine getirildi" (Arik, 2012: 83).

Meseleye Türkçü bakış açısını eleştirerek yaklaşan Bulut ise bu konu özelindeki çalışmasında (2009)[49], Türk Tarih Tezi, Türk-İslâm Sentezi ve Türkiye'deki orta dereceli okullarda okutulan tarih kitaplarında, "Horasan" olgusunun sıkça işlendiği, ancak bunun Horasan'ın "Türk yurdu" olduğu, özellikle de Alevî Kürtler söz konusu olduğunda Horasan'ın "Türklüğün ve Alevîliğin beşiği, Horasan Alevîlerinin asla Kürt kökenli olamayacağı" tezleri üzerinden işlendiğini vurgular. Bunun karşısında, Horasan'ın tarihte sürekli olarak sınırlarının değiştiği ve etno-dinsel yönden kozmopolitik özelliğine dikkat çeker: "Horasan adlandırması sabit bir mekan, mıntıka

---

[48] Diğerleri; Batı Kürdistan (Dersim-Duhok şeridinin batı yakası), Kuzey Kürdistan (Erzurum-Revandız çizgisinin doğusu), Orta Kürdistan (Musul-Kerkük bölgesi), Doğu Kürdistan (Mahabad-Sanandaj/Sine bölgesi), Güney Kürdistan (Kirmanşah bölgesi), Orta Anadolu (Ankara ve çevre iller). Horasan'daki Kürt yerleşi,m yerleri ise Bujnurd, Şirvan, Quchan, Dangaz ve Radkan illeridir.

[49] *Horasan Kimin Yurdu* adlı söz konusu çalışma ilk baskısını 1998 yılında yapmıştır.

veya bölgeyle sınırlı olmayıp; zamana göre değişiklik arz eder. Antik İran'daki Horasan adının çağrıştırdıklarıyla, İslâm devrindeki Horasan adının akla getirdikleri farklıdır. İslâm'ın ilk zamanlarındaki adlandırma geniş içerikli olmakla birlikte; Abbasi devrindeki Horasan kavramı daha dar ve yoğunlukla siyasi/etnik bir çağrışım yapmaktadır. Türklerin Horasan algılamasıyla İranlılarınki arasında fark vardır. Türkçü kesimin kafasındaki Horasan ile Ari ırkın üstünlüğüne inanan Fars milliyetçisinin kafasındaki Horasan birbirine hiç benzemez." (2009:19) Bulut, Horasan halkının geçmişte Türk olmadığını, Türk unsurların buraya 8-9. Yüzyıllarda gelmeye başladığını, Türklerin ve diğer pek çok unsurun Orta Asya üzerinden İran, Mezopotamya ve Anadolu'ya göçlerinin önemli bir durak yeri olan Horasan'da günümüzde Türk ve Türkmenler yaşamakla birlikte, halkın çeşitli Fars, Kürt, Beluci, Peştun ve Özbek gibi etnik kökene sahip insanlardan oluştuğunu belirtir (1998:109). Horasan'daki etno-dinsel çeşitliliğin kaynağı olarak da bir geçiş durağı/ara istasyon olması ve tarihte buraya egemen olan devletlerin farklı toplulukları bölgeye yerleştirmek şeklinde etnik yapıya müdahale etmesini gösterir (2009:169).

Z.V.Togan, B.Öğel ve A.İnan gibi Türk Tarih Tezi ve Türk-İslâm sentezi savunucusu olarak kabul ettiği düşünürlerin, Türklerin Maveraünnehir ve Horasan bölgesinde Arap istilasından çok daha önce hatta milattan önceki zamanlardan beri bulundukları yönündeki iddialarını, Berktay'ın tezlerine[50] dayanarak bunların henüz Türkleşmediklerini, *proto-Türkik* kabile ve kümeler olduklarını belirten (2009:200) Bulut'a göre, proto-Türk bu toplulukların, Orta Asya'dan Mavearünnehir, Horasan, İran ve Anadolu'ya dalga dalga göç ediş sürecinde, 13. Yüzyıl'da Anadolu'daki yerli halklarla karıştıktan sonra Türkleşmişler ve bugünkü anlamda Türk adını aldıkları belirtir (2009:190).

Horasan'daki Kürt varlığını ise antik çağdaki Kürtlerin dini inancı olan Zerdüşti, ve Manici inanç ile Kürtlerin atalarından sayılan Med kökenli Magi topluluğunun bölgedeki varlığına dayandıran Bulut (2009:190), bu durumun Türklerin M.S. 8. ve 11. Yüzyıl'da bu bölgeye inişlerinden çok önceye rastladığını belirtir. Ancak buna rağmen Kürtlerin Horasan'daki varlığının, esasen 14. Yüzyıl'dan başlamakla birlikte 16.

[50] Söz konusu tezler için bkz. Berktay, H. (1989). "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", Akşin, S. (yay. yön). *Türkiye Tarihi 1 Osmanlı Devletine Kadar Türkler*. İstanbul: Cem Yayınevi.

Yüzyıl'dan itibaren belirginleştiğinin de altını çizer. Bu nedenlerle Bulut'a (2009:190) göre, *"Horasan Türk yurdudur"* demek ne kadar tarih dışı ise, "*Horasan Kürt yurdudur"* demek de o kadar yanlıştır.

Bulut'a (2009:191) göre köken yani "Türklük" meselesi Horasan'dan göçe indirgenebiliyorsa, bunu çürüten iki olgu yaşanmıştır. "Bir; sanıldığının tersine, Horasan'dan Anadolu'ya göç tek değil, çift taraflıdır. Yani Anadolu, İran ve Irak'ta yaşayan Kürtler, 14. Yüzyıl'dan itibaren Horasan'a dini/siyasi nedenlerle göçmüş veya göçürülmüşlerdir. İki; Anadolu'dan Horasan'a göçenlerin küçük bir kısmı Sünnî olup, büyük çoğunluğu Alevîdir. Bu durumda bile 'Alevîlik eşittir Türklük; Alevîlik, su katılmamış Türklüktür' söyleminin ayakları havada kalmaktadır."

Horasan'ın hem İslâmiyetten önceki dinlerin ve hem de İslâmiyetin –özellikle de İslâm sonrası gelişen Sufiliğin- önemli bir merkezi olması dolayısıyla, Mezopotamya ve Anadolu'daki birçok dini ve siyasal önder burada yetişmiş veya buralı olmasalar bile buraya olan manevi bağlılıklarından dolayı Horasan'lı (Horasani) olarak kabul edilmişlerdir. İslâm heterodoksisi ve Alevîlikte önemli bir yer tutan Ebu Müslim Horasani, Baba İlyas, Baba İshak, Hacı Bektaş Veli gibi dini önderler Horasanlı olarak kabul edilirler. Horasan üzerinden yapılan etnik köken tartışmalarının önemli bir odak noktası da İslâm ve Alevlik tarihinde önemli bir yeri bulunan, Horasan'da başlattığı ihtilâlle M.S. 750 yılında Emevi Hanedanlığına son vererek Abbasi Hanedanlığının başlamasına sebep olan kişi olarak bilinen Ebu Müslim Horasani'nin etnik kimliğidir. Kurulmasına önayak olduğu Abbasi Halifeliği tarafından 755 yılında idam edilmesi üzerine, taraftarlarınca Abbasilere karşı birçok isyana neden olan ve başta Horasan olmak üzere İran, Ortadoğu ve Anadolu'da önemli bir komutan, savaşçı ve aynı zamanda dini önder olarak kabul edilen Ebu Müslim Horasani'nin etnik kimliği üzerinden yürütülen tartışma, "Horasan'dan gelme" ve "Türklük" vurgusu açısından ayrıca önem taşımaktadır.

Horasan'ı "Türk yurdu" olarak kabul eden Türkçü anlayış, Ebu Müslim Horasani'yi de "Türk kahramanı" olarak görmekten geri durmaz. İttihat Terakki'den bu yana Alevîliği Türklük üzerinden kurgulayan bu anlayış, Müslümanlarca çok sevilen, özellikle de Alevî Kürtlerde bir "cenk kahramanı", "sır ve keramet sahibi bir evliya" (Çem,

2009:264) olarak yüceltilerek ayrıcalıklı bir yere konan Ebu Müslim'i de "Türklük" üzerinden yüceltir.[51]

Yukarıda değinildiği üzere Bender ve Xemgin Ebu Müslim Horasani'nin Kürt olduğunu savunurlar. Bayrak da onun Kürt toplumunu Horasan'la buluşturan Kürt kökenli bir devlet adamı ve komutan olduğunu, halk arasında da "Ebu Müslim Kürdi" olarak nitelendirildiğini belirtir (2014b:61). Çem (2009:266-267) de, Cigerxwin, Poladyan gibi araştırmacılar ile İbn-i Kuteybe, İbn-i Halikan, El Hambeli gibi ortaçağ İslâm tarihçilerine dayanarak Ebu Müslim'in Kürt olduğunu öne sürer. Bulut (2009:142-143) ise Horasani'nin etnik kimliği üzerine çokça spekülasyon yapıldığını, onun birçok değişik kaynakta Arap, Acem, Türk ve Kürt olduğunun öne sürüldüğünü belirterek, özellikle Türk milliyetçi yaklaşımın tarihi tahrif ederek onu Türkleştirdiğini belirtir. Bulut (2009:145-146), *Encyclopedia of İslâm* (İslâm Ansiklopedisi) ve *The Cambridge History of Iran* (İran Tarihi) kaynaklarından referansla, Horasani'nin kesinlikle Türk olmadığını, büyük ihtimalle İranî kökenli olduğunu, ancak bu İranî kökenin sadece Farsları kapsamadığını, geniş anlamda İran'da, dar anlamda Horasan'da yaşayan Kürt, Beluci, Peştun gibi etnik kimlikleri de içerdiğini vurgular. Buna rağmen diğer bir çalışmasında (1997:376) onun "muhtemelen 719 yılında İsfahan'da doğmuş Kürt kökenli" olduğunu belirtir. Ocak (2011:155, 2013:23) ise Ebu Müslim'in etnik kimliğine özel bir vurgu yapmamakla birlikte onu "İranlı" olarak kabul eder.

Tarih boyunca sınırları birçok değişiklik gösteren ve aslında sadece bir coğrafi bölgenin adı olan "Horasan", İslâm tarihinde bu niteliğinin çok ötesinde bir işleve sahip olmuştur. Yukarıda saydığımız üç önemli özelliği (Türk/Türkmenlerin Orta Asya ve Maveraünnehir üzerinden Anadolu'ya göçlerinin önemli bir uğrak ve yerleşim yeri olması, Türklerin İslâmiyetle ilk buluştukları merkez olması ve bunlardan da önemlisi, İslâm sufiliğinin/tasavvufunun ve dolayısıyla heterodoksisinin ana kaynaklarından biri olması), "Horasan'dan gelme" olgusunun referans ettiği "Türklük" etnik bağlamını belirleyici bir rol oynamıştır. II. Meşrutiyet ile başlayan ve Cumhuriyetle birlikte Türk Tarih Tezi ve devamında Türk-İslâm sentezi yaklaşımı ile bugünde varlığını ciddi bir şekilde devam ettiren, Alevîliği Türkçülük temelinde ele alan Türk milliyetçi yaklaşımı bu özelliklerinden hareketle Horasan'ı bir "Türk yurdu" olarak ele almış ve Anadolu'da

[51] Ebu Müslim'in Türk olduğuna dair iddialar için bkz. Bulut, 2009:142-143.

yerleşik Alevî Kürtlerin de, Alevîliğin önemli bir merkezi olan Horasan'dan gelen "öz Türkler" olduklarını sıkça işlemiştir. "Kürtlüğünü" öne süren, etnik olarak "Kürt" olduğunu kabul eden ve dile getiren Alevîlere, sürekli olarak Horasan'ın "Türklüğü" ile karşı çıkılmış ve yaklaşık yüz yıldır devam eden bu yaklaşım karşılığını bulmuş ve öyle bir hal almıştır ki bugün bile Alevî Kürtler içerisindeki yaşlı kesimde ve bazı "Dede"lerde etkisini ciddi bir oranda hissettirmektedir. Tez kapsamında yapılan kişisel görüşmelerde[52] de bu durum dikkatimizi çekmiştir. Sosyalist sol ve Kürt Siyasal Hareketine ilgi duyan politize ve nispeten daha genç Alevî Kürt kesimde ise "Horasan'dan gelme ve Türklük" olgusu etkisini çok büyük oranda yitirmiş görünmektedir. Bu kesim daha çok Kürt etnik kimliğini ön plana çıkarmaya başlamış; Alevîliği ise bir kısmının ateistlik temelinde ret, inanç temelli kabul edenlerin ise daha çok "insanı merkeze alan felsefi bir düşünce sistemi" olarak ele aldıkları gözlemlenmiştir.[53]

Horasan'ın tarih boyunca kozmopolit etno-dinsel yapısı nedeniyle onu tek bir etnik kimliğin veya tek bir dinin "yurdu" gibi göstermek, daha başından çelişkili bir yaklaşım olmakla birlikte, milliyetçi tarih yazımındaki kurgusal anlayış bunu olası kılmaktadır. Türkçü anlayışın en sıkıntılı yönü ise aslında birer inanç olan İslâm, Alevîlik ve Bektaşilik gibi bünyesinde birçok etnik kimliği barındıran olguların "Horasan'dan gelme" üzerinden tek bir etnik kimlik olan "Türklüğe" bağlanmasıdır. Öyle ki, bu anlayışa göre Anadolu'ya veya Ortadoğu'ya Horasan üzerinden gelen herkes "Türk'tür." Oysaki Horasan'ın kozmopolit etno-dinsel yapısı ve bu yapının içerisinde Kürtlerin ve özellikle de Alevî Kürtlerin de bir göç bölgesi ve önemli bir yerleşim yeri olarak yer alması bu anlayışı yanlışlamaktadır.

Ancak dayanaksızlığına rağmen bu yaklaşım yüz yılı geçkin bir süredir varlığını ve etkisini devam ettirmiştir. Alevîliği Türk etnik kimliği üzerinden tanımlama konusunda "Horasan'dan gelme" söylemi Türkçü yaklaşıma çok önemli bir araçsallık sağlamıştır. Bu söylem, araçsallığını Horasan'ın "Türk yurdu" olduğu şeklindeki bir "kurgusal tarih" üzerinden dolaşıma sokulmaktadır. Bu söylem o kadar çok ve bir o kadar da uzun süre işlenmiştir ki, adeta Alevî Kürtler tarafından uzun bir süre boyunca ve kısmen

---

[52] Giriş/Yöntem bölümündeki tabloda ayrıntılı bilgileri verilen I. Grup ile yapılan yüz yüze görüşmeler.

[53] Giriş/Yöntem bölümündeki tabloda ayrıntılı bilgileri verilen II. Grup ile yapılan yüz yüze görüşmeler.

günümüzde de sorgusuz bir biçimde kabullenilmiş durumdadır. Hatta durum öyledir ki, Bayrak'ın yerinde bir tespitiyle (2014b:67), Horasan'ın bırakalım tarihini, coğrafi konumunu, nerede olduğunu dahi bilmeyen Alevî Kürtlerin kendilerini "Horasan'dan gelmiş Türkler" olarak sunmaları bahsi geçen söylemin etkisini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Yukarıda yer verdiğimiz ve konuya "Kürt" merkezli yaklaşan çalışmalar da, konuyu ele alış tarzlarındaki kısmi bir tersinden milliyetçilik ve akademik niteliklerindeki zayıflık bir yana, "Horasan" konusundaki "Türkçü" yaklaşımın etkisini kırmak bakımından henüz ciddi bir başarı elde etmiş görünmemektedirler. Türkçü yaklaşımın etkisini nispeten kırmak konusundaki asıl başarıyı ise "Kürt" merkezli çalışmaları da tetikleyen, son otuz yıllık süreçte gelişen Kürt hareketi ve onun yarattığı siyasal ortamda aramak daha doğru olacaktır.

"Kozmopolit karakteristiğine rağmen, Horasan Türkçü muhayyilede saf bir Türk yurdu olarak kurgulanmıştır" diyen Aksoy da (2009:19) bu duruma dikkat çeker ve "Horasan'ın Türkleştirilmesi"ni, Alevîleri "homojenleştirme" girişiminin bir parçası olarak kabul eder.

Horasan'da, bugün iki milyona yaklaşan bir Alevî-Şiî-Sünnî Kürt nüfusunun varlığına işaret eden ve 6., 18. ve 19. Yüzyıllarda pek çok tarih metninde Horasan'ın "Kürdistan" şeklinde adlandırıldığını belirten Ergül (2014:724-725) ise Horasan'ın resmî tarihçilerce kadim Türk yurdu ilan edilmesinin Türkiye'de sürdürülegelen etnik mühendisliğin bir veçhesi olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Ergül'ün de (2014:725) belirttiği gibi, özellikle Kürt Alevîler arasında yaygınlaştırılan ve "Horasan'dan geldik, dolayısıyla Türk'üz" şeklindeki "denasyonalizasyon"[54] söylemi, resmî tarihin büyük ve aynı derecede "başarılı" dogmalarından biri sayılabilir.

2.3. KIZILBAŞLIK, BEKTAŞİLİK, VEFAİLİK VE ALEVİ KÜRTLER

[54] Ergül bu kavramı, Alevî Kürtlerin ulusal kimliklerinden soyundurulması bahsinde, Ali Duran Topuz tarafından kullanıldığını ve işlevsel bir tespit olduğunu belirtir. Topuz'un makalesi için bkz. Topuz, A.D. (2013). "Kapukayalı Kudo'nun Oğluna Ağıdı" http://utay-alidurantopuz.blogspot.com/2013/08/normal-0-21-false-false-false-tr-x-none.html, ET.23.09.2015.

2.3.1. Kızılbaşlık-Bektaşilik Ayrımında Alevî Kürtlerin Yeri

Bugün artık şemsiye bir kavram olarak Alevîlik içerisinde konumlandırılan Kızılbaşlık ile Bektaşilik kavramları, ortak birçok özellik barındırmalarına rağmen tarihsel olarak farklı bir süreç izlemişlerdir. Her ikisi de 15. Yüzyıl'ın sonu ile 16. Yüzyıl'ın başlarında kurumsallaşmaya başlamalarına rağmen, Kızılbaşlık önceki bölümlerde de değinildiği üzere Erdebil Tekkesi merkezli Safevi etkisi ile oluşmuş bir kavram iken, Bektaşilik ise Hacı Bektaş Veli'den kaynağını alan ama aslen Hacı Bektaş Veli'den sonra ikinci pir olarak anılan Balım Sultan (1462-1516) döneminde ve onun tarafından tarikat olarak örgütlenip kurumsallaştırılmıştır. Tekke örgütlenmesine de sahip bir tarikat olarak Bektaşilik, Yeniçeri Ocağı üzerinden Osmanlı Devleti ile yakın bir ilişki içerisinde olmuş ve bu ilişki Ocağın lağvedildiği 1826 yılına kadar sürmüştür. Bektaşiliğin devletle bu yakın ilişkisi onun örgütlenmesinin zeminini de kolaylaştırmış ve birçok yerleşim yeri ve özellikle de kent merkezlerinde tekke kurmalarını sağlamıştır. Bu yönüyle Bektaşilik kent/kasaba merkezli bir inanç olarak kabul edilmiş, Kızılbaşlık ise köylü, dağlı ve göçebe halkın inanç ve yaşayış biçimi olarak varlığını sürdürmüştür. En bariz ifadesini Köprülü'nün "kent-köy Bektaşiliği" sınıflandırmasında bulan ve Kızılbaş Alevîleri "köy Bektaşileri" olarak niteleyen bu ayrım birçok araştırmacı tarafından da kabul görmüştür. Melikoff da (2010:227) bu ayrıma uyar ve Kızılbaşların inançlarının temelde Bektaşilerinki ile aynı olduğunu kabul etmekle birlikte Bektaşiliğin, eğitimli çevreler ve aydın bir seçkin tabaka ile kurumlaşmış bir tarikata dönüştüğü halde, köyler ve boylarla her yana dağılan Kızılbaşların az ya da çok, başıbozuk (anarşik) zümreler oluşturduklarını belirtir. Kentli ve az çok okumuş bir sınıftan gelmekte olan Bektaşiler, resmî inanışın daha çok etkisi altındadırlar. Coğrafi olarak Kızılbaşlık ağırlıklı olarak Anadolu'unun doğu kısmında ve nispeten dağlık bölgelerinde yaygınlaşmış iken, zamanla kent ağırlıklı bir dağılım gösteren Bektaşilik ise merkezi tekkesi olan Suluca Karacahöyük (bugün Nevşehir iline bağlı Hacıbektaş ilçesi) çevresinde kısmen yayılmış olmakla birlikte asıl yayılma alanları Rumeli ve Balkanlardır. Bu coğrafi farklılık, farklı etnik etkilere maruz kalmaları sonucunu doğurmuştur. Bektaşiler Balkan halklarından etkilenirken, Kızılbaşlar ise daha çok doğu halklarından, Kürtlerden ve İranlılardan etkilenmişlerdir (Melikoff, 1999:11)

Bektaşilerle Kızılbaşlar arasındaki temel farklar şu şekilde sıralanabilir (Melikoff, 2010:226-234, 270-271; Birge, 1991:73-74, Azar, 2005:82-85): Bektaşiler inanç olarak daha net ve belirgin kurallara sahipken, Kızılbaşların inançları ağırlıklı olarak söylenceye dayalıdır. Bektaşilerde tarikat disiplini hâkimken, Kızılbaşlarda daha düzen-dışı (anarchique) bir yapı bulunmaktadır. Bektaşilikte tarikata girmek uygun bulunduğu takdirde mümkün iken, Kızılbaşlık soya/kan bağına dayandığından sonradan Kızılbaş olunamaz. Bektaşi olmak isteyen herkes bir tekkeye başvurur, giriş töreninde ikrar verip Bektaşi olabilir ama Alevî, "daldan, budaktan gelmez, kökten sürer" (Timuroğlu 2004:84). Bu nedenle hemen tüm Kızılbaşların Hacı Bektaş Veli'ye inanmış olmaları ve kendi pirleri yanında onu da "Pir" olarak görmeleri nedeniyle *"her Alevî bir Bektaşidir, fakat her Bektaşi bir Alevî değildir"* sözü sıkça kullanılmaktadır. Bektaşi olmak için, Hacı Bektaş'a inanmış olmak yeterlidir, fakat Alevî olmak için Alevî doğmak gerekir. Bektaşilerde ruhani lider yani "Baba" olabilmek için tarikata girdikten sonra ilkeleri belirlenmiş manevi yükseliş aşamalarından geçilmesi gerekir. Buna karşın Kızılbaşlıkta dini lider olan "Dede"ler soyu on iki imam üzerinden Hz. Ali'ye dayanan aileye ve "Ocak"a mensup olmak zorundadır. Bektaşilik "tekke sistemi" üzerinden örgütlenirken, Kızılbaşlıkta "ocak sistemi" vardır. Her Kızılbaş Alevînin bağlı olduğu bir "ocak" vardır. Tarikatta isteyen istediği şeyhe intisap edebildiği halde, Kızılbaşlıkta aile babası hangi ocağın talibi ise çocuklar da o ocağın talibidir, başka bir ocağa intisap edemez. Ocakzadelikte bir sosyal kast ortaya çıkmaktadır. Ocak, babadan oğula kalıtım yoluyla intikal etmektedir. Kızılbaşlarda büyük önemi olan "musahip" veya "ahiret kardeşliği" adeti Bektaşilerde yoktur. Bektaşilikteki Balım Sultan'la başlamış olan "mücerred" (bekar derviş) adeti ise Kızılbaşlıkta yoktur.

Bektaşîlik kabaca, heterodoks İslâm yorumunun kılasik sûfî kalıplarla ifadelendirilmesi ve bir tarikat şeklinde organize olmuş biçimi olarak tanımlanabilir. Alevîlik de mistik bir özellik taşımakla birlikte, bir tarikat olmayıp, daha çok Yezidilik, Nusayrilik, Ehl-i Haklar gibi bir mezhep özelliği gösterir (Ocak, 2003:48-49).

Melikoff (2010:234-235), kuraldışı, düzensiz, "ümmi ve eğitilmemiş halk tabakaları"ndan oluşan Kızılbaşların, yerleşik düzence istenmediklerinden ve her zaman itilmiş olmalarından kaynaklı olarak yaşadıkları sosyal haksızlıklara ve ayrımlara karşı tek eylem araçları şiddet olan "daha az gelişmiş bir biçim" sunduklarını vurgular. "Bu

zümrelerin belirgin nitelikleri; inanç karışımları (dinsel senkretizm'leri), örf-dışı oluştan ve dışlanmışlıktan idi. Yerleşmiş düzeni benimsememiş olmaları onları merkez gücün hedefi yapmıştı. Kendilerini korumak için gizliliğe sığınmak zorunda kaldılar. Resmî dinden farklı olduğu için dışlanan ve baskı altına alınan inançları bir irfan (gnose, bilinç birikmeleri) biçimine dönüştü" (2010:235). Melikoff'a (2010:235) göre 16. Yüzyıl boyunca Anadolu'daki halk hareketi ve isyanların toplumsal tabanının büyük bir çoğunlukla Alevî Kızılbaşlardan oluşmasının altında bu etkenler yatmaktadır. Bu nedenle "Kızılbaş" terimi oluşumundan kısa bir süre sonra hızla "asi" ve "zındık" yan anlamlarını almıştır.

Bektaşiliğin kurumsallaşmasında ve kendi içerisinde "Babaganlar/Dedebabalar" (yol evlatları) ve "Çelebiler" (bel evlatları) olarak ayrışması, yukarıda "Alevîlik" bölümünde değinildiği üzere ikinci pir (Pir-i Sani) olarak kabul edilen Balım Sultan'ın 1501'de dergahın başına gelmesi sonrasında gerçekleşmiştir. Balım Sultan'ın Padişah II. Beyazıt tarafından Alevîleri Safevi etkisinden korumak amacıyla görevlendirildiği genel kabul gören bir görüştür (Birdoğan, 1994a:153, Saraç, 2011:45, Said, 2000:221, Gezik, 2014:209). Bektaşilik böylece Babaganlar kolu üzerinden Osmanlı Devleti ile ilişkilenmiştir. Bu çevre Bektaşilerin kent merkezlerine yerleşmesine öncülük etmiş, Balım Sultan'ı kabul etmeyen Çelebiler kolu ise daha çok kırsal bölgede yayılmıştır. Özellikle Yeniçeri Ocağı üzerinden Osmanlı yönetimiyle yakın ilişki kuran Babaganlar kolu merkezli Bektaşilik Sünnî İslâma yakınlaşırken (Saraç, 2011:47-52), Çelebiler kolu ise "köy Bektaşiliği" olarak adlandırılan Kızılbaşlığa daha yakın durmuştur (Gezik, 2014:210). Şehir merkezleri ve Trakya dışında kırsal bölgede yaşayan Çelebiler ile ağırlıklı olarak dağlık bölgelerde yaşayan Alevî Kızılbaş Ocakları, merkezi otoritenin etkisinden uzakta oldukları için "Sünnîliğin yörüngesine giren Bektaşilikten" (Saraç, 2011:52) fazla etkilenmemişlerdir. Ağırlıklı olarak Dersim ve çevresinde yerleşik bulunan Ocak merkezli Kızılbaş Alevîliği ise özellikle Çaldıran ve Yavuz Sultan Selim dönemi ile birlikte daha da dağlık alanlara çekilmiş ve Bektaşilik ile ilişkisi sınırlı düzeyde kalmıştır. Saraç (2011:89-90) Bektaşi dergahının "doğusunda" yer alan Ocak şeklinde örgütlenmiş Alevîliğin, Bektaşi dergahı ile "icazet almak" dışında fazla ilişki kurmadığını, bunun da Kızılbaş Alevîliğin Osmanlıya ve dolayısıyla Sünnîliğe yaklaşmış bulunan Bektaşi etkisinden korunması gibi olumlu bir sonuç doğurduğunun altını çizer. Kızılbaş Alevî ocaklarının Osmanlının ve ona yakınlaşmış bulunan

Bektaşiliğin etkisinden korunmasındaki en önemli etkenlerden biri de onların örgütlenme şeklidir. Ocak örgütlenmesi aşağıdan yukarıya doğru, "Rehber-Dede (Pir)-Mürşit" şeklinde bir hiyerarşiye sahiptir. "Talip" ise en alt kademede yer alan ocağa mensup, seyit olmayan bütün diğer kişileri tarif eder. Ocak sistemi bir hiyerarşi barındırsa bile kendi aralarında bir zincirin halkaları şeklinde "El ele el Hakk'a" olarak adlandırılan "dairesel" denilebilecek bir örgütlenme sistemine sahiptir.[55] Ocakların gerek coğrafi konumları, gerekse örgütlenme modelleri ve taşıdıkları gizlilik onları Osmanlı etkisinden korumuştur diyebiliriz.

Bektaşilik-Kızılbaşlık ilişkisi ise üç döneme ayrılarak incelenebilir. Birinci dönem 13. Yüzyıl'dan Bektaşiliğin ve Kızılbaşlığın kurumsallaştığı 16. Yüzyıl'ın başına kadarki dönemdir. Bu dönemde Bektaşilik başta Hacı Bektaş olmak üzere Horasan'dan gelen Horasan Erenleri ile onun etkisi altına giren Orta ve Batı Anadolu'daki, Barkan'ın "kolonizatör" olarak nitelediği Türkmen Babaları (Rum Erenleri) üzerinden bir gelişme göstermiştir. Kızılbaşlık ise bu dönemde Dersim merkez olmak üzere Doğu Anadolu'da Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde, soylarını Ehl-i Beyt'e dayandıran "Seyitler"[56] aracılığıyla gelişme göstermiştir. Bu ilk dönemde "Babalar" ile "Seyitler"in ilişkisine dair bir veri bulunmamaktadır.[57] İkinci dönem olan ve her iki inancın da kurumsallaştığı 16. Yüzyıl'dan 1826'daki Bektaşi tekkelerinin kapatılmasına kadar geçen dönemde ise Hacı Bektaş'ı "pir" olarak gören bazı Kızılbaş ocaklarına mensup "Dedeler" Bektaşi dergahı ile "icazet almak" üzerinden ilişki kurmuşlardır (Saraç, 2011:89)[58]. Bektaşiliğin iki kola ayrıldığı bu dönemde Kızılbaşların ilişkisi daha çok Çelebi kolu ile olmuştur. Ancak bu dönem aynı zamanda her iki inancın da kendi mecrasında kurumsallaştığı ve inanç sistemi ile örgütlenmesini tamamladığı dönem olduğundan, bir yönüyle her iki inanç da kendi halinde gelişimini sürdürmüş fazla bir

---

[55] Alevî/Kızılbaş Ocaklarının örgütlenmesi konusunda ayrıntılı bir çalışma için bkz. Gezik, E.; Özcan, M. (Haz.). 2013.

[56] Gezik (2014:181) Dersimli Seyitleri, Hacı Bektaş'ın ve Türkmen Babalarının "Kürt Meslektaşları" olarak tanımlar.

[57] Gezik (2014:192-197) Hacı Bektaş'a atfedilen Vilayetname'deki söylence üzerinden, Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya gelirken Kürdistan'a uğradığı ve "Hünkariler" adlı bir kavmi kendisine bağladığı ile Anadolu'ya geldiğinde ona bağlanan birtakım dervişlerin aslında Dersimli Seyitler olduğu yönündeki bazı ilişkilere değinmişse de bunların gerçeklikle ilgisi olmayan söylencelere dayanması nedeniyle üzerinde durulmasını gerekli görmüyoruz.

[58] Saraç böyle belirtse de Karakaya-Stump (Gezik, 2010a) Çelebiler'den alınan icazetnamelerin 1800'lerden itibaren başladığını, ondan önce dedelerin Kerbela'dan aldıklarını, Doğu Anadolu merkezli dede ocaklarının Çelebiler'e bağlanmaları sürecinin nispeten geç bir tarihte başladığını belirtir.

ilişki kurmamışlardır. Bektaşilik ile Kızılbaşlık arasındaki ilişki daha çok 1826'daki "Vakay-i Hayriye" olarak adlandırılan Yeniçeri Ocağının kapatılması ile aynı zamanda Bektaşi tekkelerinin kapatıldığı dönemden sonra gelişmiştir. Tekkeleri kapatılan Bektaşilerin Osmanlı Devleti ile ilişkileri bozulmuş ve bir anlamda yüzlerini Saray'dan Anadolu'ya doğru çevirmişlerdir. Bu yönelim sonucunda Kızılbaşlıkla ilişkiler görülmeye başlanmıştır. Dönemin Britanya'nın Diyarbakır konsolosu Taylor, "Kızılbaşlığa uygun bir mezhep" olarak tanımladığı Bektaşilerin 1866'da Kızılbaş Kürtlere yakın Arapgir'de bir tekke açtıklarını ve tekkeye bakan Bektaşi derviş ile Kızılbaşların saygılı ilişkiler içerisinde olduklarından bahsetmektedir (akt. Gezik, 2014:198). Bektaşiler bu dönemde özellikle Dersim dışında da talipleri bulunan Ağuçanlar[59] üzerinden Dersim Kızılbaş ocakları ile ilişki kurmaya çalışmışlardır.[60]

Bektaşlilik ile Kızılbaşlık arasındaki önemli bir fark da örgütlenme modellerinde kendisini göstermektedir (Gezik, 2014:203-208). Tekke şeklinde örgütlenen Bektaşilikte tarikata girmenin "inanç" dışında bir şeyle sınırlanmamış olması, Bektaşiliğin liberal diye nitelendirilebilecek esnek yönünü ön plana çıkarmaktadır. Bu durum Bektaşiliğe "kolonizatör/yayılmacı" (Barkan, 1942) bir nitelik kazandırırken, Kızılbaşlık ise soya dayalı niteliği nedeniyle, genişlemeye elverişli olmayıp "içe kapalı" bir yapı arz etmektedir. Bayrak (1997:18), Bektaşi tekkelerinin sürekli olarak Osmanlı Sarayının yanında yer aldığını ve esasen bu tekkelerin Anadolu'daki Türkmen Kızılbaşlarıyla Balkanlardaki gayrimüslimleri Saray'a ve Müslümanlığa yaklaştırmak için kurulan bir çeşit "misyoner örgütleri" olarak nitelendirmektedir.

Karakaya-Stump'un, Köprülü'nün "yüksek İslâm-halk İslâmı" ayrımını eleştirirken kullandığı karşıtlıkları (2015:4-5), Bektaşilik-Kızılbaşlık ayrışması üzerinden kurmak da mümkündür. Buna göre, Bektaşilik-Kızılbaşlık ayrımı aynı zamanda kentli-köylü, yerleşik-göçebe, kitabi-sözlü, okumuş-cahil, saf-senkretik, ortodoks-heterodoks ikiliklerine de karşılık gelir. Buna, Melikoff'un (2010:235) vurgusuyla Kızılbaşlığa yüklenen "asiliği" de katarsak, "düzenle uyumlu/itaatkar-asi" karşıtlığı da eklenince

[59] Bu ilişki geniş bir alana yayılan Ağuçanların Malatya kolu (Doğan Dede) üzerinde belli bir etki göstermişse de tüm Ağuçanları etkilediği söylenemez. Bektaşilikle Ağuçan Ocağı arasındaki ilişki için bkz. Güler (2010).

[60] Karakaya-Stump'un bugüne kadar pek de değinilmeyen bir konuya, Bektaşilik-Kızılbaşlık ilişkisinde Irak Bektaşi tekkelerinin rolüne dikkat çeken makalesi için bkz. 2015:35-65.

tablo tamamlanmış olur. Ancak tablo bu yönüyle sosyal-siyasal açıdan tamamlanmış olmakta, "etnik köken" veya "etnik kimlik" yönünden bir eksiklik barındırmaktadır.

Bilindiği üzere Baha Said, Köprülü ve Tankut gibi klasik milliyetçi araştırmacılardan günümüze değin Bektaşilik, Ahmet Yesevi temel alınarak Hacı Bektaş Veli üzerinden "Türklüğe" bağlanmakta ve Bektaşiliğin "Türklüğü" sürekli olarak ön plana çıkarılmaktadır. Bu konuda literatürde neredeyse bir fikir birliğinden bahsetmek mümkündür. 13. Yüzyıl'da Hacı Bektaş Veli döneminden beri Türkmen "Babalar" (Rum Abdalları, Abdalan-ı Rum) üzerinden örgütlenmeye başlayan Bektaşiliğin[61] Anadolu'nun ve devamında Rumeli ve Balkanların Müslümanlaştırılmasında ve Türkleştirilmesindeki etkisi göz ardı edilemeyecek derecede önemlidir.[62] Gezik (2014:215-216) buradaki Türkleştirmeyi bilinçli bir eylemden çok Müslümanlaştırmanın uzantısında gelişen ikincil bir asimilasyon olarak görmek gerektiğini belirtir. Bektaşilerin edebiyat ve ibadet dili olarak Türkçeyi kullanmaları da bunda önemli bir rol oynamıştır. Bektaşilik kurumsallaştığı ve Osmanlı ile ilişkiye girdiği 16. Yüzyıl'dan sonra da bu işlevini devam ettirmiştir. 1908'deki II. Meşrutiyet ve İttihat Terakki ile birlikte gelişen Türkçü akım da Bektaşiliğe özel bir ilgi göstermiş ve Baha Said'i saha araştırması yapması konusunda özel olarak görevlendirmiştir.[63] Bektaşilik, ilk dönem Türkçüleri tarafından özel olarak incelenmiş ve Osmanlı dönemi boyunca Türk kültürü ve ırkını koruyan önemli bir merkez olarak ele alınmıştır (Gezik, 2014:217). Devletin Bektaşiliğe bu ilgisi Cumhuriyet dönemi boyunca da devam ederek günümüze kadar sürmüştür.[64]

Buna karşın Kızılbaşlığın etnik kimliği konusunda bu derece bir netlikten bahsedilemez. Kızılbaşlık konusunda da çoğu zaman "Türklük" ön plana çıkarılsa da konuya Türkçü açıdan yaklaşan araştırmacılarda dahi Kızılbaşlıktaki "Kürt" unsur görmezden gelinmemiş ya da gelinememiştir.

---

[61] Ocak (1996:20), Bektaşiliğin sosyal tabanının hepsi birer halk süfisi olan Türkmen babaları tarafından oluşturulduğunu belirtir.

[62] Köprülü, 1976, 1991; Melikoff, 2011; Birdoğan, 1994a:115; Ocak, 2011:215; Gezik, 2014:215

[63] Baha Said'in çalışmaları için bkz. Said, 2000 ve Birdoğan, 1994b.

[64] Gazi Üniversitesi bünyesinde 1987'de Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Merkezi'nin kurulması ile her yıl Ağustos ayında düzenlenen Hacı Bektaş Şenliklerine 1980'lerin sonlarından itibaren üst düzey devlet yetkililerinin katılması bu ilginin örnekleri olarak gösterilebilir.

Melikoff (2010:227), Kızılbaşlığa yüklenen “Rafizi”, “zındık” ve “asi” gibi aşağılayıcı yan anlamlarla birlikte zamanla bunlara “Kürt” yan anlamının da eklendiğini vurgular. Yine aynı çalışmasında Melikoff (2010:24), Kızılbaşlığa tarihsel olarak verilen en “ağır” anlamın “mezhepsiz asi Kürt” olduğunu ve “Kızılbaş”a yüklenen bu “dışlayıcı” anlamların yerini günümüzde Türkiye'de cemaat-dışı zümreleri adlandırmada kullanılan “Alevî” deyimine bıraktığını belirtir. Abdülbaki (1931:206), Bektaşilerle Kızılbaşları karşılaştırırken, “İkisi de bâtınî olan bu iki tarikattan birincisinde biraz irfan olduğundan merkezlerde tevessü etmiş; Kızılbaşlıksa daha ziyade Türkmen ve Kürt aşiretleri arasında intişar edip babadan oğla ve aileye intikal ederek bir tarikattan ziyade bir zümre haline gelmiştir” der. Bruinessen de (2005:94), Alevî Kürtlerin komşularınca genellikle “Kızılbaş” olarak adlandırıldıklarını ve Cuinet'in geç 19. Yüzyıl nüfus istatistiklerinde de, başka etno-linguistik unvanlar kullanılmaksızın aynı adla yer aldıklarını belirtir.

İlgili bölümde de değinildiği üzere 19. Yüzyıl’daki Batılı misyoner, araştırmacı ve gezginlerce de “Kızılbaşlık” teriminin genellikle “Kürt” kelimesi ile birlikte kullanıldığı dikkat çekmektedir. Özellikle Dunmore ve Wheeler gibi bölgede ilk çalışmaları yapan ve kendilerinden sonraki misyoner ve araştırmacılar üzerinde etkili olan misyonerler, mektuplarında Kızılbaşların “Kürt” olduğu konusunda oldukça net ifadeler kullanmışlardır. Bu da Kızılbaşlar üzerine daha sonra çalışma yapan Batılı araştırmacılar üzerinde Kızılbaşların “Kürtlüğü” konusundaki algı açısından etkili olmuştur.

16. ve 17. Yüzyıl’daki yaklaşık 150 yıllık bir süreçte, Osmanlı-Safevi çekişmesi, Çaldıran Savaşı ve sonrasında yaşanan baskı ve yok etme politikalarından ve üst üste gelen ayaklanmalardan dolayı, varlık-yokluk sorunu yaşayan Kızılbaş Alevîlerin ulaşımı kolay, ovalık ve verimli arazilerin olduğu coğrafi bölgelerden, ulaşılması zor dağlık bölgelere çekilişi gerçekleşmiştir. Bu çekilme özellikle de Dersim, Harput (Elazığ), Erzurum, Erzincan, Bingöl, Malatya, Maraş, Muş ve Sivas gibi bölgelerde gerçekleşmiştir (Saraç, 2011:93). Söz konusu bölgelerin bugün bile Alevî Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgeler olması dikkat çekicidir. Kızılbaşlık, bu yönüyle de “Kürtlük” ile buluşmaktadır.

Ocak, konuya farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Ocak'a (1996:20-21) göre, Osmanlı-Safevi çekişmesindeki Safevi taraftarlığı ve Kızılbaşların katıldığı 16. Yüzyıl'daki isyanların Osmanlı yönetimince kanlı bir şekilde bastırılması sonucunda, Alevîler devletten ve giderek Sünnî toplumdan soyutlanmış, bu durum ise Alevîliğin Doğu Anadolu'daki birtakım Kürt zümreleri arasında yayılmasını beraberinde getirmiştir. Ocak (1996:21) "bugün bazı yazarların Kürt Alevîliği dedikleri şeyin başlangıcı"nın bu olduğunu belirtir. Ancak bu yaklaşım, 12-13. Yüzyıllardan beri özellikle Dersim merkezli olmak üzere Doğu Anadolu'da "Seyit" olarak adlandırılan dini önderler ve bunların bağlı oldukları "ocak" örgütlenmesi ile gelişme gösteren bir Kürt Alevî varlığını açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Gezik'in de (2014:189) belirttiği üzere Dersimli Seyitler de, tıpkı Orta ve Batı Anadolu'daki Türkmen Babaları gibi 13-16. Yüzyıllar arasında Kürdistan'da faaliyet gösteren gezgin dervişlerdendirler. Seyitlerin soyağaçlarını gösteren şecerelere göre de bunların bölge aşiretleriyle bağlantıları 13. Yüzyıl'a kadar gitmektedir (Gezik, 2014:191).

Bu verilerden hareketle etnik köken konusunda Anadolu coğrafyası esas alındığında, Bektaşiliğin "Türk/Türkmen" merkezli homojen bir nitelik arz ettiği, Kızılbaşlığın ise "Türk/Türkmen"lerle birlikte ve "Kürtler"i de kapsayan heterojen bir nitelik gösterdiği söylenebilir. Bu açıdan "Kızılbaşlık", "Alevîlik" ile karşılaştırıldığında daha "Kürdi" veya "Kürdistani" bir karakter taşımaktadır. "Kızılbaşlık", Alevî Kürtleri simgelemek açısından daha kapsayıcı ve tarihsel olarak daha yerinde bir terim olarak görünmektedir. Bayrak (1997:20) Kızılbaşların "Alevîlik" terimini kendi yorumlarını katarak benimsediklerini belirtmesine rağmen, Yalçınkaya (1996:12-13) tarihsel bir geçerliliği olan "Kızılbaşlık" teriminin Alevîler tarafından, Osmanlıda atfedilen ve Sünnîlerce de benimsenerek devam ettirilen olumsuz yan anlamlar nedeniyle terk edilmesini anlamlı bulmadığını belirtir. Alevîliği tanımlamak için Melikoff (2011) ve Ocak da (2003) tarihsel açıdan "Kızılbaşlık" teriminin daha doğru olduklarına vurgu yaparlar.

Tarih sahnesine çıktıkları 600-700 yıldan bu yana "Kızılbaşlık" ve "Bektaşilik" birçok ortak özellikler ve aynı oranda farklılıklar barındırmasına rağmen, farklı tarihsel süreçler izlemiş ve 19. Yüzyıl'dan itibaren şemsiye bir kavram olarak kullanılan "Alevîlik" kavramının içerisine dâhil olmuş görünmektedirler. Ancak, "Kızılbaşlık" terimi yerine "Alevîlik" tam olarak geçmiş bulunuyorken, diğer bir ifadeyle "Alevîlik"

"Kızılbaşlığı" tam olarak kapsıyorken, "Bektaşilik" için aynı şeyi söylemek pek de mümkün görünmemektedir. Bugünkü literatürde bile "Alevîlik" terimi tek başına değil çoğunlukla "Alevîlik-Bektaşilik" şeklinde kullanılmaktadır. Son dönemlerde "Kızılbaşlık" teriminin de literatürde sıkça kullanılmaya başlanmış olması ayrıca dikkat çekicidir.[65] Gelişen Kürt Siyasal Hareketinin Alevî Kürtlerde yarattığı etnik köken bilinci, özellikle de bu etno-dinsel kökene sahip araştırmacılarda yansımasını bulmuş ve bunların çalışmalarında şemsiye kavram olan "Alevîlik"le birlikte veya onun yerine tek başına "Kızılbaşlık" da sıkça kullanılır olmuştur. Bu durum, yukarıda değinildiği üzere "Kızılbaşlık" teriminin tarihsel süreçte ağırlıklı olarak "Kürt Alevîler"i işaret etmesinden kaynaklanmakla birlikte, kavramı, tarihten beri yüklenen "olumsuz" anlamlarından arındırarak onu yeniden "özüne uygun" bir şekilde dolaşıma sokmak çabası olarak da okunabilir. Bu tercihte, "Alevî" kelimesinin Hz. Ali'den kaynaklı olarak "İslâm"ı, Alevîlerin genel algısı ile belirtirsek "Sünnîliği" çağrıştırması, buna karşın "Kızılbaşlık" terimine tarihsel süreçte yönetici erk tarafından yüklenen "asi/isyankar" gibi yan anlamların Alevî Kürtlerce kendi sosyal ve siyasal konumlanışlarına uygun düştüğü düşüncesinin etkisini de göz ardı etmemek gerekir.

2.3.2. Ebul Vefa, Vefailik ve Alevî Kürtler

Son yıllarda elde edilen belge ve bulgular ile bunlara dayanılarak yapılan çalışmalar[66], Alevîliğin tarihsel kökenlerinin Orta Asya ve Horasan'dan ziyade, kaynağını ve adını Irak'ta yaşamış bir sufi olan Ebu'l Vefa'dan[67] alan, Vefailiğe (Vefa'iyye) dayandığı konusunda tezler öne sürülmüştür. Bu çalışmalar, tezlerini özellikle Doğu Anadolu'daki bir grup önemli Alevî Ocağının kendilerini soy olarak Ebu'l Vefa'ya dayandırmalarını temel almaktadır.

Hayatına ilişkin temel bilgiler 1371 yılında Şahabeddin Ahmed el Vasıti tarafından kaleme alınan "Tac'ül Arifin Es-Seyid Ebu'l Vefa Menâkıbnâmesi"ne dayanmaktadır.

---

[65] Bu bağlamda her ikisi de 2015 yılında yayınlanan Alevîlik konusunda genel ve kapsamlı çalışmalar olan; Çakmak-Gürtaş'ın, (der.) çalışmasının adı: *Kızılbaşlık, Alevîlik, Bektaşilik*, Karakaya-Stump'un çalışmasının adı ise *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*'tır.

[66] Bunlar arasında öne çıkanlar; Karakaya-Stump, 2015; Yalgın, 2015; Ocak, 2014; Gümüşoğlu, 2006; Krupp, 1976; Özkul, 2008.

[67] Menakıbnamesine göre asıl adı Muhammed olan Ebu'l Vefa; Sultan'ul Tâcü'l Arifin, Seyyid Ebu'l-Vefâ Bağdadî, Ebu'l Vefa-i Kurdi gibi isimlerle de anılmaktadır.

Menâkıbnâmeye göre Ebu'l Vefa (1026-1107)[68] Irak'ta doğmuş ve hayatının önemli kısmını da Irak'ın güneyinde Bağdat ile Vasıt şehirleri arasındaki Kusan adlı bölgede geçirmiştir. Babası Hz. Hüseyin'in oğlu İmam Zeynel Abidin'in soyundandır. Babası, İmam Hüseyin soyuna yapılan zulümden kurtulmak için yurdunu terk edip Nercis Kürtlerine sığınarak, Nercis Kürt Beyinin kızı Ümmü Gülsüm'le evlenmiş ve bu evlilikten Ebu'l Vefa dünyaya gelmiştir. Ebu'l Vefa'nın anne tarafından Kürt olması ve Kürtler arasında Kürtçe konuşarak büyümesi onun "El-Kürdi" olarak da anılmasını sağlamıştır. Bu durum Menâkıbnâmede kendisine ait, "Emseytu Kurdiyyen ve esbahtu Arabiyyen…" (Kürt olarak uyudum, Arap olarak kalktım) sözleri ile vurgulanmaktadır. Bu ise gece rüyasında Peygamberi görmesi sayesinde olmuştur (Gümüşoğlu, 2006:42).

Ebu'l Vefa'nın etnik kökeni sürekli olarak bir tartışma konusu olagelmiştir. Menâkıbnâmesinde Kürt bir anneden doğduğunun belirtilmesi, Kürtler arasında yetişmesi ve Kürtçe ile büyümesi Kürtlüğünün vurgulanmasını ön plana çıkarmıştır. Bunun dışında müritleri ve öğrencileri arasında birçok Türkmenin bulunması nedeniyle "Türk" olduğu veya bir seyit olması, soyunun Hz. Ali'ye dayanması nedeniyle "Arap" olduğuna dair iddialar da bulunmaktadır. Ancak, annesi ve yetiştiği çevrenin Kürt olması yanında, gerek anıldığı isimlerden birinin "Ebu'l Vefa El Kürdi" olması gerekse ona bağlanan Alevî Ocaklarının büyük bir kısmının Kürt olması, onun "Kürt" kökenini daha da güçlendirmektedir. Nitekim, Krupp (2004:457), Birdoğan (1994a:104), Bender (1993:78) ve Bayrak da (2004:441-442) aynı görüştedir. Yalgın (2015:150), ailesi, şeyhleri, öğrencileri, müritleri, Kürtçe aksanı, günümüzde ona bağlı ocaklar ve ona bağlı olanların Kürt etnik kimliğinden hareketle Ebu'l Vefa'nın Kürt kimliğinin kesin olduğu sonucuna varır.

Ocak ise Menâkıbnâmede hem annesi hem babası tarafından Kürt asıllı olduğu söylendiğini vurgulamakla birlikte (2011:111), Menâkıbnâmede adları geçen ileri gelen bütün halifelerinin Türk asıllı olduklarını belirterek, Ebu'l Vefa'nın tarikatının Türkmenler arasında yaygın olduğunu ve o dönemde Arap müelliflerin Suriye ve Irak-ı Acem'de yaşayan bütün göçebe topluluklarına ayırt etmeksizin "Kürt" olarak adlandırdıklarından hareketle (2011:113) Ebu'l Vefa'nın "Kürt"lüğüne bir bakıma soru

[68] Yalgın (2015:147-149), Ebu'l Vefa'ya bağlanan ocak şecerelerinde ölüm tarihinin 1017 olarak geçtiğini ve yaşadığı dönemin tarihsel olayları ile birlikte değerlendirildiğinde yaşadığı yılların 925-1017 olmasının daha mantıklı olabileceğini belirtir.

işareti koyar. Bununla birlikte İran'daki Kürt olan Ehli Hakların Ebul Vefa'ya büyük bir bağlılıklarının bulunduğunu ve bu bakımdan gerçekten Kürt menşe'li olmasının da "pekala mümkün göründüğünü" belirtir (2011:113). Köprülü, Ebu'l Vefa'nın etnik kökeni tartışmasına girmemekle birlikte onu "Seyyid Ebu'l Vefa-yi Kurdi" olarak zikreder (1976:226).

Ebu'l Vefa'nın etnik kimliği çalışmamız açısından önemli olmakla birlikte, onun asıl önemi Alevîlik üzerinde yarattığı etkidedir. Köprülü ve özellikle de onun modern takipçisi konumundaki Ocak birçok çalışmasında Ebu'l Vefa ve Vefailiğin bu yönüne dikkat çekmişlerdir. Ocak (1992; 1996; 2003; 2011), Vefailiğin, 13. Yüzyıl'da Anadoludaki tasavvuf akımları içerisinde Yesevilik ve Haydarilik ile birlikte en güçlü akımlardan biri olduğunu, 1240 Babai İsyanı lideri Baba İlyas'ın Vefai olduğunu, Vefailiğin Baba İlyas'tan Hacı Bektaş'a taşındığını, Bektaşiliğin de kökeninde Haydarilikle birlikte Vefailiğin bulunduğunu, 13 ve 14. Yüzyıllarda Türkmen babaları içerisinde çok etkili olan Vefailiğin, 15 ve 16. Yüzyıllarda Bektaşilik ve Alevîliğin içinde eridiğini belirtir. Ocak Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşunda etkin bir rolü olan Rum Abdallarının da Hacı Bektaş üzerinden Vefailikle yakın ilişki içerisinde olduklarını da belirtir (2003:26; 2011:75). Yine Ocak (2003:25,177) gerek Anadolu tasavvuf tarihi, gerek Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu ve dolayısıyla ile Rum Abdalları, gerekse Anadolu Alevîliğinin teşekkülü konusunda mühim bir tarihsel rol oynayan Ebu'l Vefa ve Vefailiğin son dönemlerde fark edilmeye başlandığı ancak üzerinde yeterince durulmadığını ve araştırma yapılmadığına ayrıca dikkat çeker.

Ebu'l Vefa hakkındaki ilk kapsamlı çalışmalardan birini yapan Krupp da (2004:450) Ebu'l Vefa'nın bir dönem Buhara'da kaldığını ve Baba İlyas El-Horasani ile burada ilişki kurmuş olabileceğini, Hacı Bektaş'ın da Baba İlyas'ın öğrencisi olduğunu belirtir.

Ebu'l Vefa'nın ve Vefailiğin Bektaşilik üzerindeki etkisinin yanı sıra diğer ve konumuz açısından daha önemli olan özelliği ise Doğu Anadolu'daki özellikle Dersim merkezli birtakım önemli Alevî ocaklarının soylarını Ebu'l Vefa'ya dayandırmalarıdır. Ocak "şecereleri", Türkçe ifadesiyle "soy-ağaçları" Alevîlikte ocağın "seyit"liğini, yani Hz. Ali soyundan geldiğini kanıtlamak açısından önem taşımaktadır. Birçok Alevî ocağı

soylarının "Ehl-i Beyt"e dayandığını ispatı için "şecereleri" veya "icazetname"[69] denen belgeleri kullanmaktadırlar. İşte son dönemlerde Doğu Anadolu'daki bazı ocak şecereleri üzerinde yapılan araştırmalarda bunların soylarının Ebu'l Vefa'ya dayandığı öne sürülmüştür.

Karakaya-Stump (2015:194) Vefai kökenli Kızılbaş/Alevî ocaklarının tarihsel ana yurdunun, Malatya'dan Erzincan'a ve Sivas'tan Elazığ'a uzanan, Fırat havzası ve çevresini içeren bölge olduğunu belirtir. Kızılbaş/Alevî ocaklarının merkezi konumundaki Dersim de bu bölge içerisindedir. Bu bölge aynı zamanda Alevî Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölge olması da ayrıca belirtilmelidir. Karakaya-Stump (2015:195-197), Dede Kargınlar/Garkınlar, İmam Zeynel Abidin ve Ağuiçen/Ağuçan ocaklarının Vefai kökenli ocakların en önemlileri olduklarını belirtir. Malatya ve çevresinde taliplerei olan Dede Kargınlar daha çok Türkmen kökenlidir. Ancak mürşit ocağı olarak bilinen ve kendilerine bağlı birçok ocak bulunan Ağuçanlar ve İmam Zeynel Abidin ocakları ise bölgede daha çok Kürtçe ve Kırmanç (Zazaca) konuşan aşiretler arasında etkili olmuştur. Her iki ocağın şecereleri Ebu'l Vefa'nın yeğeni Seyit Hamis'i ataları olarak göstermektedir (Karakaya-Stump, 2015:196-197). Tez kapsamında Ağuçan ocağından görüşme yaptığımız dedeler,[70] ocağın adını "Ağu içen" ya da "Ağuçan" olarak kullanmakta, ocağın kökenini de İmam Zeynel Abidin'in soyundan gelen Ebu'l Vefa (yeğeni Seyit Hamis) üzerinden Irak'a bağlamaktadırlar.[71]

Birdoğan (1995:219) şecerelerine göre yaptığı inceleme üzerine, Mineyikliler (İmam Zeynel Abidin-Arguvan/Malatya), Kara Pir Bad (Divriği/Sivas) ve Ağuçan Ocaklarının soy ağaçlarının Ebu'l Vefa'ya dayandığını belirtir. Yalgın (2015) ise Birdoğan ve Karakaya-Stump'un belirttiği ocaklar (toplam dört ocak) dışında; Şıx Delil-i Berxecan (Pertek/Tunceli), Cemal Abdal (Karakoçan/Elazığ), Şıx Hesen (Malatya, Elazığ), Şıx Ahmet (Mazgirt/Tunceli), Üryan Hızır (Pertek/Tunceli) ve Veli Baba (Uluğbey/Isparta) ocaklarının da Ebu'l Vefa'ya bağlandığını belirtir. Sonuncusu hariç bu ocakların tümü de Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerdedirler ve taliplerinin hemen tamamına yakını da Kürttür. Yalgın (2015:159) Ebu'l Vefa-i Kurdi'nin süreğine bağlı olan ocak

---

[69] İcazetname, dedelik, babalık ya da rehberlik yapacak olanlara mürşit tarafından verilen izin belgesi.

[70] Ocağın dedelerinden Miktat Güler (Dede), Süleyman Güler ve Aziz Elmas ile 12 Aralık 2012'de Ankara'da yapılan görüşme.

[71] Ağuçan Ocağı şeceresi ve ocak hakkında daha fazla bilgi için bkz. Güler, 2010.

pirleri ve mürşitlerinin ellerindeki şecere ve icazetnamelerde "Kürdistan", "Kürt" ve Kürt aşiret" isimlerinin bolca geçtiği, ocak kurucularının Kürt aşiretlere yollanan birer "dai-reber" oldukları bilindiği halde, işin bu "etnik" tarafının hep gizlendiği ya da yadsındığını öne sürer.

Ocak da XV. Yüzyıl'a kadar bile varlığını sürdürmüş olduğu anlaşılan Vefailik tarikatının, bu yüzyılda ortaya çıkan Bektaşiliğin ve daha büyük bir ihtimalle XVI. Yüzyıl'ın başlarından itibaren Alevîliğin içinde eridiğini belirtir. Bugün özellikle Doğu Anadolu'da bazı Alevî dedelerinin elindeki icazetnamelerinin Ebu'l-Vefa'ya dayanmasının bu hipotezi desteklediğini belirtir. Ocak buradan hareketle şu iddiasını ileri sürer (2011:76): "XV. Yüzyıl'ın son yıllarında ve XVI. Yüzyıl başlarında Anadolu'da Safevi propagandası büyük bir ihtimalle bu eski Vefai çevrelerinin yardımını görmüş olmalıdır. Şah İsmail'in özellikle Anadolu'daki Kürt aşiretleri içindeki Vefai şeyhlerini seyyidlik kurumu çerçevesinde görevlendirdiği ve kendine bağladığı kuvvetle muhtemeldir. Zira Doğu Anadolu'da bugünkü Alevî dedelerinin ellerindeki Vefai silsilenamelerini başka türlü açıklamanın mantığı yoktur. Bu ise bize, Safevi propagandasının münhasıran neden bu bölgede daha başarılı olduğu sorusunun da bir ölçüde cevabının vermiş olmaktadır."

Karakaya-Stump da (2015:197) Alevî dedelerin elindeki şecerelere rağmen Vefailikten bugüne pek bir etki kalmamasını, onun özellikle Kızılbaşlık içerisinde erimesinin doğal bir sonucu olmakla birlikte Vefai geleneğinin önemli simalarının Bektaşi geleneğine eklemlenmesi ile alakalı olduğunu söyler.

Ebu'l Vefa'nın Alevîlik-Bektaşilik tarihindeki asıl önemi, bu inançları Orta Asya ve Horasan üzerinden Türklüğe bağlama çabasındaki "resmî görüş"e[72] ters bir "bölge" ve "etnik köken"e sahip olmasıdır. Ebu'l Vefa "Iraklı"dır ve "Kürt"tür. Bu köken, onun müritlerinin ve onun tarikatına bağlananların da "Kürt" olduğu sonucunu doğurmamaktadır. Nitekim Menâkıbnâmesinden Ebu'l Vefa ve Vefailiğin farklı bölgelerden ve farklı etnik ve sosyal kökenlerden çok sayıda müridi olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar arasında Doğu Anadolu'daki Kızılbaş Kürt ocakları olduğu gibi

[72] Buradaki "resmî görüş"ten kastımız; temeli Köprülü tarafından atılan, Alevîliği ve Bektaşiliği İslâmın içerisinde bir "Türk heterodoksisi" olarak tanımlayan ve bunun kökenine de Türklerin Orta Asya'daki inancı Şamanizm ile Horasan merkezli "Türk sufiliği"ni koyan anlayıştır.

Anadolu'nun çeşitli bölgelerindeki Türkmen babaları (Rum abdalları) da yer almaktadır. Ancak Ebu'l Vefa'nın etnik kökeni, Alevî-Bektaşi inancını ve teolojik gelişimini sadece "Türk" etnik kökeni üzerinden açıklamaya çalışan ve Türklüğü bile net olmayan birçok sufi dervişi "Türk" kökenli kabul eden resmî görüşün algısına ters bir durum ortaya çıkarmaktadır. Alevîlik ve Bektaşilik üzerinde bu derece etkili olan Ebu'l Vefa ve Vefailiğin, bugünkü Alevî-Bektaşi geleneğinde pek de bilinmemesi veya üzerinde yeterince durulmaması dikkat çekicidir. Yukarıda belirttiğimiz, tarikatın izlerinin bugünkü Alevî-Bektaşi inancında pek görülmüyor olması, buna neden olarak öne sürülebilirse de, kanaatimizce aynı durumda olan "Yesevilik" hakkındaki araştırmaların zenginliği dikkate alındığında bunun geçerliliği kalmamaktadır. Vefailiğe bu ilgisizliğin temel sebeplerinden birisi, üzerinde yeterli düzeyde araştırma yapılmamış olmasıdır. Ancak asıl önemlisi, konuya Türkçü açıdan yaklaşanların dahi onu Hacı Bektaş'ın da bağlı olduğu bir tarikat/tasavvufi akım olarak göstermesine rağmen, neden araştırmaya değer görülmemesidir. Bunun nedenini kısmen ilgisizlik veya bilgisizliğe bağlamak mümkün iken kısmen de onun etnik kimliğinde aramak gerekmektedir. Vefailiğin daha geniş düzeyde araştırılması, Karakaya-Stump'un (2015:206) belirttiği gibi, Kızılbaşlığın/Alevîliğin de içine dâhil edildiği "heterodoks İslâm" (Köprülü, Ocak) denen olgunun kökenlerinin sadece Türklerin İslâm öncesi Orta Asya inançlarında değil, bundan da çok ve asıl olarak Anadolu ve komşu coğrafyalarının çok kültürlü sufi/mistik/batıni çevrelerinde aranması gerektiği sonucuna ulaştıracaktır.

3. BÖLÜM

BİR TARİHÇE: SELÇUKLU'DAN OSMANLI'YA, OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E ALEVİ KÜRTLER

3.1. SELÇUKLU VE OSMANLI DÖNEMİNDE ALEVİ HALK HAREKETLERİ VE KÜRTLER

3.1.1. Babai Hareketi

Babai hareketi ve ayaklanması, Anadolu'da Alevîliğin ve Bektaşiliğin dönüm noktası hatta başlangıcı olarak kabul edilir. 1239-1240 yıllarında gerçekleşen ayaklanma, önderleri, katılımcıları ve yarattığı sonuçlar bakımından Alevî-Bektaşi tarihinde önemli bir yere sahiptir. Ancak ayaklanmanın çok eski bir tarihte gerçekleşmiş olması, daha doğrusu Babai hareketi hakkında gerçekleştiği döneme ait çok az yazılı eser bulunması, sonrasında onu yorumlayan araştırmacı ve yazarlarda "spekülatif" (Ocak, 2011:XVI) türden yaklaşımları da beraberinde getirmiştir. Ocak'ın (2011)[73] sınıflandırmasından hareketle bu yaklaşımları şu şekilde ikiye ayırmak mümkün: Dönemin devlet (Anadolu Selçuklu Devleti) yanlısı yazarlarınca[74] Babai hareketinin önderleri ve katılımcıları aşağılanmış, fitneyle ve sapıklıkla suçlanmışlardır. Bu yaklaşım günümüz bazı ilahiyatçı yazarlarınca da sürdürülmektedir (Ocak, 2011:77-78). Ayaklanmaya daha çok sosyo-ekonomik sebepler üzerinden sınıf bakış açısıyla yaklaşan Marksist yaklaşıma göre ise – ki Türkiye'deki Alevî yazarların çoğu bu bakış açısına sahiptir (Ocak, 2011:24)– bu büyük ayaklanma Anadolu'da sömürücülüğe karşı ilk önemli ve geniş kapsamlı halk hareketi olarak değerlendirilir.

12. ve 13. Yüzyıllarda, Orta Asya'dan, İran'dan ve Ortadoğu'dan büyük gruplar halinde Anadolu'ya gelen ve büyük kısmını Türkmenlerin oluşturduğu göçebe aşiretler,

---

[73] Babailer hakkında sayıları fazla olmasa da yapılan çalışmalar arasında en kapsamlısı ve konu hakkındaki birincil ve diğer kaynakları da içeren en kapsamlı çalışma Ocak'ın (2011) çalışmasıdır. Ben de burada ağırlıklı olarak bu çalışmadan yararlandım.

[74] Selçuklu Devletinin Saray (Konya) tarihçisi olarak bilinen İbn Bibi'nin *el-Evâmiru'l*, Barhebraeus'un (Ebü 'l-Ferec Gregory) *Chronography* adlı eserleri bunlardandır. Eserler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ocak, 2011:3-6.

dönemin devleti Anadolu Selçuklularının egemenlik sahasında ciddi bir toplumsal ve ekonomik sorun oluşturmaya başlamıştı. Sultan II. Gıyasettin Keyhüsrev (1237-1246) zamanında bu sorunlar had safhaya ulaşmış durumdadır. Genelde ayaklanmanın sebepleri üç ana başlıkta toplanır:

1) Ekonomik sebepler: 13. Yüzyıl'da Selçuklu toprak sisteminin bozulmaya ve köylerde de büyük toprak sahipliğinin gelişmeye başlaması, hayvancılıkla geçinen göçebe topluluklarda otlak ve kışlak sorunlarının baş göstermesine neden olmuştur. 13. Yüzyılla birlikte başlayan Moğol istilası sonucu oluşan göçlerin de eklenmesiyle artan göçebe nüfus sorunu daha da derinleştirmiştir. Bu durum yerleşik şehirli ve kasabalı kesimle köylü ve göçebe kesim (merkez ile çevre) arasında, bazen de göçebelerle yerleşik köylüler arasında ciddi ihtilaflara neden olmaya başlamıştır. Buna Selçuklu Sarayının ve yönetimin ihtişamlı ve savurgan yaşayışı ile göçebeler üzerindeki vergi yükünü artırması da eklenince çelişki daha bir netlik kazanmıştır. 2) Sosyal sebepler: Konar-göçerler ile yerleşiklerin hayat tarzları arasındaki ayrılıklar ve bunların sebep olduğu sosyal zıtlaşma, iki zümre arasında karşılıklı bir hor görme ve düşmanlığa yol açmıştır. Ocak (2011: 41-42), bu karşılıklı hor görmeyi şöyle ifade eder: "Devrin müellifleri Türkmenler'i belirlemek ve şehirlilerden ayırt etmek için mesela *Etrâk-i bî-idrak* (akılsız Türkler), *Etrak-i Mütegallibe* (zorba Türkler), *Etrâk-i nâ-bâk* veya *nâ-pâk* (korkusuz yahut temiz olmayan, pis Türkler) ve bilhassa *Etrâk-i Harici* veya *Etrâk-i Havâric* (isyancı, dinsiz Türkler) gibi hakaret dolu terimler kullanıyorlardı. Buna karşılık olarak Türkmenler de şehirli ırkdaşları için *yatuk* (tembel) gibi kelimeler sarfetmek suretiyle, onlara karşı besledikleri kini ve aşağılamayı ifade ediyorlardı."[75] 3) Siyasal sebep: Selçukluların devlet yönetiminde nüfusun çoğunluğunu oluşturmasına karşılık Türkmenleri dışlayarak İranlılara ağırlık vermesi ve hatta onlara baskı uygulaması. Bu durum, Türkmenlerin merkezi otoriteye yabancılaşmasını ve karşı safına geçmesini kolaylaştırmıştır.[76] 4) Dini sebep: Şehirlilerin ağırlıklı olarak Sünnî Müslüman (Ortodoks İslâm) olması karşısında, göçebe ve köylülerin ise kendilerine

[75] Çamuroğlu (2011:157), Ocak'ın ve diğer birçok yazarın (Köprülü, Turan, Cahen, Avcıoğlu), ayaklanmayı sadece göçebelerle özdeşleştirmesi yaklaşımını eleştirir ve hareketin toplumsal temelinin göçebeler, köylüler ve önemli bir kısım şehirlilerden (Ahiler ve Rindler) oluştuğunu belirtir.

[76] Ocak (2011:49-51), Köprülü'nün de (1996:51-52) etkisiyle siyasi nedenler arasına iç ve dış (Harezmler, Eyyübiler ve Moğollar) tahrikleri de ekler ve hatta özellikle de bunlar üzerinde durur. Çamuroğlu ise (1992:157) Ocak'ın bu yaklaşımını kitabının birinci baskısının Aralık 1980'de yapılmış olması ile ilişkilendirerek dönemin siyasi ortamı ile açıklar ve dayanaksız olarak niteler.

önce İranlı, sonra da Türk sufiler tarafından getirilen tasavvuf ağırlıklı bir mistik Müslümanlık (heterodoks İslâm) anlayışına sahip olmaları da (Ocak, 2011:45) temel dinsel farklılığı ve çelişkiyi oluşturmaktaydı. Ocak'a (2011:45-46) göre büyük bir çoğunluğu okuma yazma bilmeyen, sade zihniyetli ve yaşantılı, fakat o nisbette güç hayat şartları içindeki göçebeler, kitabi bir nitelik taşıyan Sünnî İslâm'ın karmaşık ve anlaması güç bir takım inanç esaslarının gereklerini kavramaya ve dolayısıyla yerine getirmeye de müsait değildi. Çamuroğlu ise (1992:158) göçerlerin, Ocak'ın iddia ettiği gibi ortodoks İslâmın kurallarını kavrayamadıklarından değil tam aksine kavradıklarından dolayı karşı çıktıklarını belirtir.

Ayaklanmanın önderleri ise iki kişi olarak simgeleşmiştir: Birincisi ayaklanmanın ideolojik öncüsü ve planlayıcısı olarak kabul edilen Baba İlyas (Baba Resul[77]), ikincisi ise onun halifesi/takipçisi olan ve ayaklanmanın hem planlayıcısı hem de asıl yürütücüsü olan Baba İshak (Bayrak, 2004:137). Ayaklanmanın önderleri bunlar olmasına karşın ayaklanmanın hazırlanması ve yürütülmesinde 11-13. Yüzyıllar arasında Anadolu'ya gelen heterodoks dervişlerin rolü büyüktür. Bu dervişlerin bağlı oldukları tarikat ve inanç sistemleri olan Kalenderilik, Haydarilik ve Yeseviliğin de etkileri olmasına karşın Babai hareketini asıl etkileyen tarikat Vefailik olmuştur. Çünkü hareketin önderleri olan Baba İlyas ve Baba İshak, Vefai tarikatına bağlıydılar (Köprülü, 1976:208; Gölpınarlı, 1969:270, Ocak, 2011:75, Aydın, 2013:165-166). Babai hareketinin asıl yönetici kadrosu da Vefai tarikatına bağlıydı (Ocak, 2011:75).

Ayaklanma, kısaca şöyle gelişmiştir: (Melikoff, 2010:66-80; Ocak, 2011:126-139; Birdoğan,1994a:46-57; Çamuroğlu, 1992:153-182): 1240 yılının Ağustos ayında, Adıyaman civarında Baba İshak'ın önderliğinde başlayan ayaklanma iki buçuk ay sürer ve bu süre içerisinde Babailer Adıyaman, Malatya, Elbistan, Sivas ve Amasya üzerine yürürler ve sayıları da giderek artar. Bu süre boyunca karşılarına çıkan Selçuklu ordularını bozguna uğratırlar. Amasya'da önderleri Baba İlyas'ın Selçuklularca sıkıştırıldığı kalede öldürülmesi üzerine ayaklanma yönünü Selçuklunun merkezi olan Konya'ya çevirir. Ancak Kırşehir'in kuzeyindeki Malya Ovasında ön saflarında paralı

[77] "Resul" adı Baba İlyas'ın kendisini peygamber olarak ilan etmesi veya onun müritlerinin ona bu sıfatı yakıştırması nedeniyle verilmiştir. Konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak, 2011:98-108.

Frenk askerlerinin bulunduğu Selçuklu ordusuna yenik düşerler. Baba İshak da burada öldürülür.

Ayaklanmaya katılanlar birçok kaynakta ağırlıklı olarak yarı-göçebe Türkmenler veya sadece Türkmenler olarak geçmektedir. Oysa gerek ayaklanmanın ilk örgütlendiği ve başladığı bölge olan Adıyaman, Maraş, Malatya, Elbistan, Sivas ve hatta Suriye'nin kuzey bölgeleri dikkate alındığında ayaklanmada ciddi oranda bir Kürt varlığının da söz konusu olabileceğini belirtmek gerekir. Bu bölgeler aynı zamanda bugün de Alevî Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerdir. Nitekim ayaklanmayı bir "Türkmen ayaklanması" olarak nitelendiren Ocak da (2011:55) ayaklanmanın sosyal tabanını, "esas ana kitle olarak bu büyük içtimai patlamada yer alan, muhtelif Türkmen zümreleri başta olmak üzere, diğer müslim, gayri müslim, köylü vs. halk kesimleriyle, onları yöneten derviş zümreleri" olarak tanımlar. Diğer bir yerde ise ayaklanmada "Kürtlerin ve Hıristiyanların fakir zümrelerinin de desteğinin sağlanmış" olduğundan bahseder (2011:145). Yine Çamuroğlu'na (1990:163) göre bu ayaklanmayı sadece göçebe Türkmenlere mal etmek yanlış olur. İsyana göçebe, köylü, hıristiyan, şehirlerin en alt katmanlarında yer alan çırak işçiler de katılmıştır. Zaten Ocak da (2011:55) her ne kadar ayaklanmayı "Türkmen" karakter üzerinden tanımlasa da, eldeki kaynakların Babai hareketinin sosyal tabanının detaylı analizlerini yapmaya yeterli olmadığından, bu konuda söylenecek olanların bir kısmının ister istemez "farazi" (hipotetik) nitelik taşıyacağını belirtir. Diğer taraftan Babai hareketinin önder kadrosunun ağırlıklı olarak Vefai olması ve bu tarikatın kurucusu Ebu'l Vefa'nın bir Kürt olması dolayısıyla birçok Kürt müridinin bulunması, harekete Kürt grupların da katılmış olma ihtimalini güçlendirmektedir. Baba İlyas'ın torununun oğlu olan Elvan Çelebi'ye göre Baba İlyas, Rum diyarına Vefai bir derviş olan Dede Garkın adındaki bir başka şeyhin halifesi sıfatıyla gelmiş ve Amasya yakınlarında bulunan Çat köyüne (bugünkü İlyas Köyü) yerleşerek burada bir zaviye açmıştır (akt. Ocak, 2011:94). Böylece Vefailik Anadolu'da Dede Garkın, Baba İlyas ve Baba İshak üzerinden Hacı Bektaş, onun üzerinden ise Osmanlı'nın kurucu şeyhi Edebali'nin, Geyikli Baba'nın içinde biçimlendiği bir inanç olarak şekillenmiştir. Bu inanç şekillenmesi sadece Anadolu'ya akmış olan Türkmenlerle sınırlı kalmayıp, bu sırada orada yaşamakta olan diğer halkların önemli oranda benimsediği, kucakladığı bir inanç damarı olarak Anadolu'ya nüfuz etmeye, Anadolu'da gelişmeye ve olgunlaşmaya başlamıştır (Aydın, 2013:139).

Ocak (2011:178-179) Ahmed Eflaki, Elvan Çelebi ve Aşıkpaşazade'ye dayanarak Baba İlyas ile Hacı Bektaş arasında bir şeyhlik-halifelik bağlantısının bulunduğunun kesin olduğunu belirtir. Aşıkpaşazade tarihinde, Hacı Bektaş'ın kardeşi Menteş'le birlikte Baba İlyas'a intisap ettiğini, sonra birlikte Kırşehir'e geldiklerini, oradan Kayseri'ye geçip, Menteş'in buradan Sivas'a giderek orada öldürüldüğünü, bunun üzerine Hacı Bektaş'ın Karayol'a (Sulucakarahöyük'e) gittiği belirtilmektedir (Ocak, 2011:179; Melikoff, 2010:78-79). Hacı Bektaş'ın kardeşi Menteş'in Sıvas'ta öldürülmesi Babai hareketine katılması ve burada Selçuklu ordusu ile yaşanan çatışma ile ilgilidir. Ancak Elvan Çelebi ve Aşıkpaşazade tarihi, Hacı Bektaş'ın Babai isyanına katılmadığını belirtir (Ocak, 2011:179). Ancak Aydın (2013:140), bu kaynakların Osmanlı otoritesi altında ve onun resmî tarihçilerince yazıldığını hatırlatarak, Hacı Bektaş'ın ayaklanma dışı gösterilmesinin, onun yaygın prestijinin devleti rahatsız etmeyecek bir konuma sokulmasıyla ilgili bir revizyon olduğunu belirtir.

Ayaklanma, bastırılmış olsa da Alevîliğin ve Bektaşiliğin Anadolu topraklarındaki kurumsallaşmasında yarattığı etki büyük olmuştur. Bu etkinin bir yönü, ayaklanmanın örgütlenme sürecinde yapılan etkili ve yaygın propaganda faaliyetleri ile ayaklanma sürecinde kısa zamanda elde edilen başarıların yarattığı kitleselliktir. Bu kitlesellik sonrasında gelişecek olan Alevîlik ve Bektaşiliğin toplumsal tabanının oluşturacaktır. Ayaklanmanın yarattığı etkinin diğer bir yönü ise ayaklanma sonrası hayatta kalan "kılıç artığı dervişlerin" (Gölpınarlı, 1969:271) Anadolu'nun değişik bölgelerine yayılarak Alevîliği ocak sistemi üzerinden, Bektaşiliği de tekke sistemi üzerinden örgütlemeye başlamalarında yatmaktadır. Hatta öyle ki "kılıç artığı" bu Babai dervişler, Şeyh Edebali örneğinde olduğu gibi Osmanlı'nın kuruluşunda da önemli rol oynamalarına rağmen (Barkan, 1942; İnalcık, 2009), Aydın (2013:258) kuruluştan sonra Osmanlının bu dervişlere ve inançlarına yabancılaştığını ve Orhan Bey zamanından itibaren de baskı altına aldığını belirtir.

Babai ayaklanması sonrasında Selçuklu Devleti iyice yıpranmış ve Moğol saldırılarına daha fazla dayanamayarak kısa süre sonra, 1308'de yıkılmıştır. Ancak ayaklanmanın bastırılması, Anadolu coğrafyasında Alevîlerin baskı altında tutulması ve katledilmesi geleneğinin de başlangıcı olması açısından farklı bir önem taşımaktadır.

3.1.2. Yavuz Sultan Selim 1514 Çaldıran Seferi

1501 yılında Safeviye (Erdebil) tarikatının lideri ve Şeyh Haydar'ın oğlu I. İsmail'in Akkoyunlulardan Tebriz'i alarak Azerbaycan Şahı olarak tahta çıkması ve 1502 yılında ise İran Şahı olması ile kurulan Safevi Devleti ve onun kurucusu Şah İsmail, Alevîliğin bir inanç sistemi olarak kurumsallaşmasında ve örgütlenmesinde bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Başlangıçta Sünnî (Şafii) olan Safeviye tarikatı, 1399 yılından itibaren Şîîliği benimsemeye başlamış, özellikle Şah İsmail'in dedesi Şeyh Cüneyt ve babası Şeyh Haydar zamanında Anadolu'da başta Türkmenler olmak üzere heterodoks inançlara sahip halk tabakaları arasında yoğun bir propaganda faaliyetine girişmişlerdir. Şah İsmail ile birlikte bu çalışmalar bir devlet politikası haline gelmiş ve özellikle Doğu Anadolu'da oldukça etkili olmaya başlamıştır.

Şah İsmail'in ve Safevilerin Anadolu'da başta Türkmenler ve Kürtler olmak üzere heterodoks inanca sahip göçebe ve köylü topluluklar üzerinde etkili olması, onların "On İki İmam Şîîliğinin" Sünnîliğin katı ve kuralcı İslâm yorumuna karşı daha esnek bir yapıya sahip olması ile açıklanabilir. Birdoğan (1994a:144), Şah İsmail'in ağdalı Osmanlı diline karşı Türkçe nefesler çalıp söylemesi, eski geleneklerindeki gibi törenler düzenlemesi, Anadolu halkının bu törenlerde eski geleneklerinin/inançlarının izlerini bulması ve dağınık şekildeki inançlarını derleyici bir işleve sahip olması gibi özelliklerinin de etkili olduğunu belirtir. Safevi propagandasının Anadolu'da bu denli taraftar toplamasını, Babai ayaklanmasından bu yana iktidarla, ekonomik, sosyal, siyasal ve inançsal olarak sürekli sorun yaşayan ve baskı gören bu toplulukların bir arayış içerisinde olmaları da eklenmelidir. Safevi propagandası ve Şah İsmail bu topluluklarda bir bakıma "kurtarıcı", "mehdi" beklentisine bir cevap olmuş olabilir. Ocak (:208) Oniki İmam Şîîliği'nin, bilinen klasik hüviyetiyle değil, heterodoks Türkmenlerin tenasüh, hulul vb. temel inançlarına uyarlanmış bir biçimde mehdici (mesiyanik) bir şekilde propaganda edildiğini belirtir. Osmanlı Devletinin merkeziyetçi politikaları ile yerleşik hayata zorlanan ancak buna direnen ve bu nedenle baskı ve zulme tabi tutulan göçebe topluluklarda bu mehdici propaganda etkili olmuştur.[78]

---

[78] Alevîliğin en önemli ozanlarından Pir Sultan Abdal'ın deyişlerinde de sıkça rastlanan "Şah'a gitme" kavramı da bununla ilgili olsa gerek. "Şah'a gitme" kavramı, Osmanlı zulmünden kaçarak "sığınılan ve orada direnişe geçilen" bir dinamik olarak bir nevi "kurtuluş teolojisi" olarak nitelendirilebilir.

Safevilerin ve Şah İsmailin Alevîlik üzerindeki etkilerini şu şekilde sıralamak mümkündür: Anadolu'da dağınık biçimde ve örgütsüz bir şekilde yaşayan, çoğunlukla göçebe, yarı-göçebe köylü topluluklarda etkili olan ve önderliğini sufi dervişlerin yaptığı heterodoks inanç sistemleri Safeviler ve Şah İsmail ile birlikte "Kızılbaşlık" adı altında örgütlenmeye ve kurumsallaşmaya başlamıştır. Safevilerden önce Anadolu'daki heterodoks zümrelerin inancı henüz Alevîlik -daha doğrusu tarihsel ve doğru adıyla *Kızılbaşlık*- değildir. Başka bir ifadeyle bu heterodoks İslâm, eski kabilesel inanç ve geleneklere kendiliğinden uyarlanmış mistik bir "konar-göçer halk Müslümanlığı"dır (Ocak, 2003:46). Safevilerin Bektaşiler üzerindeki etkisi ise bir bakıma Safevi etkisini kırmak için Osmanlı yönetimi tarafından dergahın başına 1501 yılında atanan Balım Sultan ile birlikte Bektaşiliğin tekke merkezli bir tarikat olarak örgütlenmesi sonucunu doğurmasıdır. Kızılbaşlar daha çok kırsal bölgelerde "ocak" merkezli olarak örgütlenmelerini yürütürken, Bektaşiler kent ve kasabalarda "tekke" merkezli olarak örgütlenmelerini yaymaya çalışmışlardır.

Bu dönüşüm, o zamana kadar dağınık bir şekilde ve heterojen bir yapı sergileyen gayri Sünnî, heterodoks İslâm veya halk İslâmı olarak nitelendirilen toplulukların inanç sistemlerinin de bir şekilde homojenleşmesini sağlamıştır. Safevilik ve onların inancı olan "On İki İmam Şîîliği" ile birlikte Alevîlik inancının içerisine "Hz. Ali", "On İki İmam" ve "Kerbela" gibi kültler yerleşmeye başlamıştır. Bu "kült"ler sayesinde inanç biçimi ve ritüellerde de bir homojenleşme sağlanmıştır.

Anadolu'da etkisi giderek artan Şah İsmail önderliğindeki Safevi etkisi Osmanlı'yı ciddi düzeyde rahatsız etmeye başlamış,[79] 1512 yılında tahta geçen Yavuz Sultan Selim ilk iş olarak bu tehlikeyi bertaraf etme çabası içerisine girmiştir. Ticaret yolları üzerinde bulunan stratejik birçok bölgenin Safevilerin etki sahasına girmesi, savaşı da beraberinde getirmiş ve 1514 yılında Çaldıran'da Yavuz Selim komutasındaki Osmanlı ordusu Şah İsmail'in Safevi ordusunu bozguna uğratmıştır.

Savaş öncesinde Yavuz Selim padişahlığındaki Osmanlı'nın Anadolu'da yaptığı Kızılbaş katliamları ve üzerine alınan savaş yenilgisi Alevîlerde ciddi bir kırılma ve

[79] Çaldıran'dan önce 1511 yılında Antalya Teke yöresinde başlayan Şah Kulu ayaklanması da Safevi etkisi ile başlayan ayaklanmalardandır. Ayaklanmanın önderi Şah Kulu, Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar'ın Anadolu'daki halifelerinden Hasan Halife'nin oğludur. Ayaklanma büyük bir alana yayılmış ve Osmanlılar zorlukla bastırabilmiştir.

moral bozukluğu yaratmıştır. Buna karşın savaştan sonra da devam eden isyan ve katliamlar sonrasında 1826 yılındaki Yeniçeri Ocağının kaldırılması ve Bektaşi tekkelerinin kapatılmasına kadarki yüz elli yıllık bir süreçte Alevlik açısından sessiz ve "kapalı devre" (Saraç, 2011:95) bir dönem yaşanmıştır.

Osmanlı-Safevi çekişmesinin ve Çaldıran Savaşının asıl olarak Dersim ve yöresinde Seyit Ocakları şeklinde örgütlenmiş bulunan Alevî Kürtler üzerindeki etkisi ise o dönem "Kürdistan" olarak da adlandırılan Çemişgezek Emirliği üzerinden şekillenmiştir. Daha önce de değinildiği üzere Çemişgezek Emiri Hacı Rüstem Bey, Osmanlı-Safevi çekişmesinde Safevilerden yana olmuş ve Emirliği Şah İsmail'in Halifesi Nur Ali'ye direniş göstermeden teslim etmiştir. Mir Hacı Rüstem Bey bu hizmeti karşılığında, İran'da bir bölgeye vali yapılmıştır. Çemişgezek Emirliği ve bağlı birçok aşiret 1514 Çaldıran Savaşında Osmanlıya karşı Safevilerin yanında savaşa katılmışlar, ancak yenilgi üzerine bunlardan bir kısmı geri dönmüş, bir kısmı ise İran'da kalmışlardır (Bruinessen, 2003:226). Yenilgiden sonra Rüstem Bey Yavuz'a sığınmış ancak Yavuz tarafından affedilmeyerek yanındaki kırk adamıyla birlikte idam edilmiştir. Daha sonra Hacı Rüstem'in oğlu Pir Hüseyin de Yavuz Selim'den affını dilemiş ve bu af kabul edilmiş ve Pir Hüseyin aşiretlerini toparlayarak otuz yıl boyunca Çemişgezeği yönettikten sonra oğullarına bırakmıştır (Gezik, 2014:66).

Burada net olmayan konu Dersim merkezli Kürt Alevîlerin Yavuz Selim'in Alevî katliamlarından ne düzeyde etkilendiğidir. Dersimi (2004:69), "dağlık Dersim bölgesi hariç" Şialık ve İran görüşlerine yakın olmaları nedeniyle Safevilere taraftar bulunmaları göz önünde tutularak Alevî Kürtlerin Yavuz'un imhasına uğradıklarını belirtmektedir. Fakat Dersimi'nin verdiği bu bilgi, Kürtlerin Yavuz tarafından kitlesel bir katliama mı uğratıldığı yoksa yalnızca Hacı Rüstem ve maiyetindeki kişilerin idamına mı işaret ettiği noktasında açık değildir. 1937-38 Dersim Harekatı öncesinde Jandarma Umum Komutanlığı (JUK) tarafından yayınlanan "gizli" ibareli "Dersim Raporunda da Yavuz Selim'in Dersim'e tam olarak giremediği belirtilir: "Eğer Yavuz'un garazı Dersim'in yalçın dağları içine girebilmiş olsaydı, herhalde Dersim'i de bugün maddi ve manevi başka bir yol üzerinde görürdük" (JUK:51). Gezik ise (2014:66-67) Yavuz Selim'in Çaldıran seferi öncesi ve sonrasında daha çok İç ve Güney Anadolu bölgelerinde Alevî katliam ve sürgünleri yaptığını, Dersim bölgesinde

katliam ve sürgün yapıldığına dair ilgili kaynaklarda bir belge bulunmadığını belirtir. Bir bütün olarak ele alındığında Dersim'in Kürt Alevîleri, 16. Yüzyıl'daki Yavuz'un Alevî kıyımından diğer bölgelerdeki Alevîler kadar etkilenmemiş olmakla birlikte Dersim, Yavuz'un kıyımından kaçan Türkmen Alevîleri ile Dersim dışındaki Kürt Alevîlerin sığınma yurdu gibi bir işlev görmekle Yavuz'un siyasetinden farklı bir boyutta etkilenmiştir. Bu sığınmalar sonucunda Dersim'de bir nüfus artışı meydana gelmiştir. Bu nüfus artışı ile ekonomik olarak yaşam alanlarının daralması ve geçim sorunlarının ortaya çıkması sonucunda, Dersimli bazı Alevî ocak ve aşiretler Malatya, Maraş, Sivas, Elazığ, Adıyaman ve hatta Amasya/Tencirli gibi Dersim'in batısına doğru bir göç dalgası başlatmışlardır (Güler, 2010:166).

Osmanlı-Safevi çekişmesi ve Çaldıran Savaşı ile birlikte yaşanan siyasi gelişmeler, genel olarak Kürtlerin yaşamında etkileri 19. Yüzyıl'a kadar sürecek olan yönetimsel değişiklikler getirmiştir. Bu değişiklik ise Yavuz Selim'e yakınlaşan Kürt Beylerinin bir nevi özerk bir statüye kavuşmaları olmuştur. Bunun mimarı ise bir Kürt olan ve Osmanlı Sarayında birtakım görevlerde bulunan İdrisi Bitlisi'dir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki birçok Kürt bölgesini ele geçiren Şah İsmail, ele geçirdiği bu bölgeleri kendi adamları ve çoğunluğu Türk olan Kızılbaşların yönetimine bırakmıştı. Böylece etkileri azalan, Kızılbaş olmayan ve Kürtler arasında çoğunluğu oluşturan Sünnî Kürtler, başlangıçta Şah İsmail'den yardım istemişlerse de karşılık bulamamışlar ve Yavuz döneminde iyice yükselen Osmanlı-Safevi geriliminde Osmanlı'dan yana tavır almaya başlamışlardır (Bruinessen, 2003:210-212). Sünnî Kürtlerle Osmanlı yakınlaşmasının mimarı ise bir Kürt olan ve Osmanlı Sarayında birtakım görevlerde bulunan İdrisi Bitlisi'dir. Çaldıran Savaşına da katılmış olan İdrisi Bitlisi, sefer dönüşünde Kürt Mirleri ile Yavuz Selim arasında aracılık yapar ve Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun Safevilerden alınmasında aktif görev üstlenir. İdrisi Bitlisi'nin de bizzat katılımıyla Kürt Beyleri ve Osmanlı ordusu Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da yoğun bir Kızılbaş kıyımına girişerek bu bölgeleri Osmanlı yönetimine bağlarlar. Hatta birçok yer savaşsız olarak Osmanlı yönetimine geçer.[80] Böylelikle Kürdistan Osmanlı idaresi altına

[80] Abdülkadir Özcan İslâm Ansiklopedisine yazdığı "İdris-i Bitlisi" maddesinde (c. 21, s.485-488); İdrisi Bitlisi, Yavuz Sultan Selim'in emriyle bölgenin aşiret beyleriyle görüşerek Urmiye, itak, İmadiye, Cizre, Eğil, Bitlis, Hizan, Garzan, Palu, Siirt, Meyyafarikin (Silvan), Suran, Çemişkezek, Sasun, Çapakçur, Sincar, Çermik, Hızo, Zerik gibi bölgelerin savaşsız olarak Osmanlı yönetimine girmesinde etkili olduğunu belirtir. Tahminmizce, buradaki "savaşsız" vurgusu belki ciddi bir direnişle karşılaşılmadan bu yörelerin Osmanlı yönetimine bağlandığını vurgulamak için kullanılmıştır. yoksa bu bölgelerde de bir

girer. Bunun karşılığında ise Yavuz Selim bu Kürt Beyliklerine otonom bir statü sağlar ve başlarına da İdrisi Bitlisi tarafından babadan oğla intikal eden valilik unvanı ile Kürt Beyleri atanır.[81] Osmanlı ile Kürt Beylerinin Safevilere ve Kızılbaşlığa karşı ittifakındaki siyasal ve ekonomik etkenlerin yanında, bunarı da bir yönüyle belirleyen etken ise "Sünnîlik"te cisimleşen "mezhep birliği"dir (Saraç, 2011:68). Kürdistan'daki bu düzen Tanzimat'la başlayan ve Abdülhamit ile devam eden Osmanlı'nın merkezileşme politikasına kadar devam edecektir.

İdrisi Bitlisi'nin baş mimar olarak yer aldığı Osmanlı ile Kürtler arasındaki bu ilişki ve Sünnî Kürtleri temel alan Kürdistan'daki yeni sistem Kızılbaşlar ve Kızılbaş Kürtler açısından aynı olumlu sonucu doğurmamıştır. Bu sistem ile Kürdistan'da Sünnî egemenlik iyice pekişmiş, Kızılbaş Kürtler ise öncesinde de bir bakıma özerkliği bulunan Dersim yöresinde ve diğer bölgelerde ise dağlık alanlarda yaşamak zorunda kalmışlardır. Hatta Anadolu'nun diğer yörelerinde olduğu gibi Kürdistan'daki birçok Kızılbaş topluluk da Sünnîleşerek bu baskı ve yok etme politikasından kurtulma yolunu seçmiştir. Çaldıran Savaşındaki Safevilerin yenilgisi sonrasında Osmanlının Sünnîleşmesi kurumsallaştığı gibi sonrasında Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun Safevilerden alınarak Osmanlı'ya bağlanması ile Dersim bölgesi hariç, Kürdistan'daki Kürt Beyliklerinin de Sünnîleşmesi kurumsallaşmıştır.

3.2. CUMHURİYET DÖNEMİ HALK HAREKETLERİ VE ALEVİ KÜRTLER

3.2.1. Koçgiri İsyanı

Etnik kimlik eksenli hareketlerin yaygınlaşması ve 1908 II. Meşrutiyet ile oluşan kısmi özgürlük ortamında, özellikle Batı Avrupa'da eğitim görmüş İstanbul'da yaşayan Kürt entelektüel tabakası içerisinde de örgütlenme çalışmaları yoğunlaşmış ve 1908 ile 1920 yılları arasında ondan fazla Kürt derneği kurulmuştur. Bu derneklerin kurucu ve yönetim kadrosunda genellikle Osmanlı Devletinde çeşitli bürokratik makamlarda bulunmuş Kürt ileri gelenleri (aristokratları) ve aydınları yer alırken, derneklerin itici

---

Kızılbaş kıyımı yapılmadığı anlamı içermemektedir.

[81] Osmanlı'nın Kürdistan'da kurduğu sistem hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bruinessen, 2003:215-268.

gücünü ise aşiret mekteplerinde okuyan Kürt gençleri oluşturuyordu.[82] Bu örgütlenmelerin başta İstanbul ve diğer büyük kentlerde yaşayan okumuş Kürt gençleri arasında olmak üzere, örgütlenmelerini Kürt bölgelerine yaymaları ölçüsünde yerelde de ulusal bilincin oluşmasında önemli etkileri olmuştur. Bunlardan ilk dernek olarak kabul edebileceğimiz 1908'de kurulan Kürt Teavvün ve Terakki Cemiyeti'nin bir bakıma devamı niteliğindeki 17 Aralık 1918 tarihinde kurulan Kürdistan Teali Cemiyeti (KTC) hem örgütlenme hem de yayın alanında en etkili olanıdır. KTC içinde Sünnî Kürtler çoğunlukta olmakla birlikte, çoğunluğu Dersimli olan 12 Alevî kökenli kişi de bulunmaktadır. Yine KTC'nin şube açıp örgütlenme yapabildiği Alevî Kürt bölgeler arasında Koçgiri (İmranlı/Ümraniye), Hozat ve Elazığ bulunmaktadır (Göldaş, 1991:39-45; Gezik, 2014:75).

Amerikan Başkanı Wilson tarafından Ocak 1918'de ilan edilen ve savaş sonrası yapılacak barış görüşmelerinin esaslarını belirleyen ve savaşın galibi İtilaf Devletlerince de benimsenen 14 ilkenin 8. maddesi ile Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Türk kesimlerine güvenli bir egemenlik tanınmakla birlikte, Türk yönetimindeki öbür uluslara da her türlü kuşkudan uzak yaşam güvenliğiyle özerk gelişmeleri için tam bir özgürlük sağlanması öngörülüyordu. Bu ilkeler Kürt Teali Cemiyeti üyelerince de heyecanla ve yakından takip ediliyordu (Göldaş, 1991:136-140).

Osmanlı İmparatorluğunun Birinci Dünya Savaşından yenik ayrılması üzerine İtilâf Devletleri ile Osmanlı İmparatorluğu hükümeti arasında 10 Ağustos 1920'de imzalanan Sevr Antlaşması ile (madde:62-64) Kürtlerin yoğun olarak yaşadıkları bölgelerde özerklik ve sonrasında ise bağımsızlık öngörülmekteydi. Antlaşma ile aynı zamanda Ermenistan da bir ülke olarak tanınıyor ve sınırlarının belirlenmesi işi hakem sıfatıyla Amerikan Başkanına bırakılıyordu.[83]

İşte savaş sırasında ve sonrasında parçalanmaya başlayan Osmanlı topraklarında kendileri de bir nevi özerklik veya olabilirse bağımsızlık elde edebilmek için Kürt

---

[82] Bu derneklerin başlıcaları şunlardı: Kürt Teavvün ve Terakki Cemiyeti (1908), Kürt Talebe Hevi Cemiyeti (1912), Kürt Teali Cemiyeti (1918), Kürt Tamim-i Maarif ve Neşriyat Cemiyeti (Kürt Teali Cemiyeti'ne bağlı-1919), Kürt Kadınları Teali Cemiyeti (Kürt Teali Cemiyeti'ne bağlı-1919). 1908 sonrası Kürt örgütlenmeleri ve yayın faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kutlay, 1992:218-228; Bruinessen, 2013:123-129; Burkay, 2015:450-468; Bayrak, 2013:83-86; Göldaş, 1991.

[83] ABD Başkanı Wilson hakem sıfatı ile verdiği kararla Trabzon, Erzurum, Van ve Bitlis illerini Ermenistan'a bırakmıştır.

örgütlerinde de yoğun bir tartışma başlamıştır. Wilson ilkeleri ve Sevr de öngörülen özerklik ve bağımsızlık da bu duruma bir güvence olarak veya en azından Batılı devletlerden talep edilebilirlik zemini sağlıyordu. Ancak savaş sonrasındaki paylaşıma karşı aynı zamanda Mustafa Kemal önderliğinde bir mücadele de başlamıştır. İşte böyle bir ortamda, Kürdistan Teali Cemiyeti içerisinde yapılan toplantılarda, özellikle genç kesim tarafından Kürdistan'ın bağımsızlığının ilanı gündeme getirilirken dernek başkanı Seyyid Adülkadir[84] bu isteklere karşı çıkmıştır. O toplantılara katılan ve Koçgiri isyanının örgütleyicilerinden olan Dersimi'ye (2004:131) göre Seyyid Adülkadir'in bağımsızlık taleplerine karşı çıkmasının gerekçesi, "Türklerin bu kötü zamanında onlara darbe indirmenin Kürtlüğe yakışmayacağı, şimdilik Türklere yardım edilmesi gerektiği" yönündeki görüşüdür. Seyyid Abdülkadir Kürtlerin özerk bir vilayet şeklinde Türkiye içerisinde yer almasını savunuyordu. Daha sonraki toplantılarda Seyyid Abdülkadir'in görüşü ağır basmış ve Cemiyetin Kürt bölgelerinde örgütlenme faaliyetine girişerek millî bilinci geliştirmesi kararı alınmıştır (Dersimi, 2004:131). Örgütlenme ve bir bakıma harekete geçme kararı alınmasında Wilson ilkelerinin hayata geçirileceği beklentisi ile dönemin Damat Ferit hükümetini destekleyen Hürriyet ve İtilaf Fırkası ile Kürdistan Teali Cemiyeti arasında imzalandığı iddia edilen "gizli bir anlaşma"[85] etkili olmuştur.

Dersimi (1997:97; 2004:132) alınan karar gereği örgütlenme alanı olarak Koçgiri bölgesinde görevlendirildiğini belirtmektedir. Sivas-Koçgiri Alevî Kürt aşiretlerinin Dersim aşiretleriyle ilişkilerini kurmak ve örgütlenme yapmak üzere Koçgiri aşiret reislerinden Haydar Bey ile birlikte Sivas bölgesinde görevlendirilmişlerdir (1997:97). Koçgiri olarak adlandırılan aşiret federasyonu, Sivas'ın İmranlı (Ümraniye), Zara, Divriği, Hafik (Koçhisar), Kangal, Suşehri; Erzincan'ın Kemah, Kuruçay (İliç), Refahiye coğrafyasını kapsayan (Kemali, 1992:125) ve ağırlıklı olarak Kızılbaş

---

[84] Ayan Meclisi üyesi olan Seyyid Abdülkadir, aynı zamanda Mart 1919 tarihinde I. Damat Ferit Pasa Hükümeti'nde de Sûra-yı Devlet Reisligi (Danıstay Baskanlıgı) yapmıştır. Babası ise 1879 yılında Hakkari bölgesinde bir Kürt Devleti kurmak için başlatmış olduğu ayaklanma başarısızlıkla sonuçlanan, Nakşibendî Şeyhi Ubeydullah'tır.

[85] Aralık 1919'da imzalandığı iddia edilen söz konusu anlaşma gereğince, Kürt nüfusunun daha yoğun olduğu bölgelerde İslâm Halifeliğine ve Osmanlı Saltanatına bağlı kalmaları kaydıyla özerk bir yönetim şekli tanınacaktı, bkz. Bayrak, 2011:460; 2012:435; Kutlay, 1992:294-295. Mumcu (1991:119), Şeyh Said İsyanı sonrasında Seyyid Abdûlkadir'in, 1925 yılında Diyarbakır İstiklal Mahkemesindeki yargılaması sırasında, bu anlaşmaya da değindiğini ve Ermenistan tehlikesine karşı, Osmanlı İmparatorluğuna bağlı özerk bir Kürdistan'ı, var olan hükümetle birlikte daha realist bulduklarını söylediğini belirtir.

Kürtlerin yaşadığı bir bölgedir. Dersim'in batı kısımlarından (Ovacık) bazı aşiretler de bu bölgeye dâhildir. Bu nedenle, bölge aynı zamanda Batı veya Güneybatı Dersim (kimi kaynaklarda ise Kuzeybatı Dersim) olarak da anılmaktadır. Örgütlenme alanı olarak neden bu bölgenin seçildiği veya başka bölgelerin de belirlenip belirlenmediğine dair net bir bilgi bulunmamaktadır.[86] Koçgiri ve Dersim bölgelerinin seçilmesinde temel etkenlerden birisinin, bölge halkının Kızılbaş olması nedeniyle bu bölgelerin öteden beri merkezi otorite ile sorun yaşamaları olduğu düşünülebilir. Cemiyetteki toplantılara katılanlardan Nuri Dersimi ve Haydar Bey gibi daha sonra isyana önderlik edecek olan kadroların bir kısmının bu bölgeden olmalarının diğer bir etken olduğu tahmin edilebilir.

Öncelikle Koçgiri bölgesinde Kürdistan Teali Cemiyeti'nin bir şubesi açılmış ve hızla örgütlenme faaliyetlerine girişilmiştir. Koçgiri bölgesinin faaliyeti bölgede veteriner olarak görevli olan Nuri Dersimi ve Koçgiri Aşiret reislerinden Alişan ve Haydar Beyler[87], Dersim bölgesinin örgütlenmesi ise Alişer önderliğinde gelişmiştir. Dersimi'nin anlatımına göre[88] 1920 yılının Ocak ayında kendi çalışması ve öncülüğünde Kangal İlçesi Yellice Nahiyesi'nde bulunan Hüseyin Abdal Tekkesi'nde, Koçgiri federasyonuna dâhil olmayan Cangaben ve Kurmeşan gibi aşiretlerin de temsil edildiği geniş katılımlı bir toplantı düzenlenir. Bu toplantıda Diyarbekir, Van, Bitlis, Elaziz, Dersim ve Koçgiri bölgelerini kapsayan bağımsız bir Kürdistan kurmak için silahlı mücadeleye başlanması kararı alınarak, bu doğrultuda silahlı birlikler oluşturulmaya başlanır (Dersimi, 2004:137). Diğer taraftan Elazığ'da Kürdistan Teali Cemiyeti'nin şubesi kurularak, Batı Dersim'de de örgütlenme çalışmalarına hız verilir.

---

[86] Dersimi (1997:97) Cemiyetin aldığı karar gereği bazı gençlerin Kürdistan'ın muhtelif bölgelerine gittiklerini belirtmesine rağmen bunların kim oldukları ve nereye gittikleri konusunda herhangi bir bilgi vermemektedir. Ancak, Gezik (2014:84, 82 nolu dipnot) Dersimi'nin Hatıratım (1997) kitabının 1992 tarihli Öz-Ge yayınları tarafından yapılan baskısını (s.53) kaynak göstererek, Cibran aşiret reisi Halit Bey'in KTC'nin bir temsilcisi olarak Varto yöresinde 1919 yılında Kürtçülük faaliyetlerine başladığını belirtir. Kitabın 1997 tarihli Doz Yayınevi baskısında böyle bir bilgi bulunmamaktadır.

[87] Alişan ve Haydar Beyler kardeş olup, Koçgiri aşiret reisi ve Osmanlı paşası olan Mustafa'nın eğitim görmüş çocuklarıdır.

[88] Nuri Dersimi'nin olayları anlattığı iki kitabı bulunmaktadır, bkz. Dersimi, 2004 ve 1997. Dersimi,nin anı niteliğinde kaleme aldığı bu kitapları, olay örgülerinde ve tarihlerinde birtakım çelişkiler barındırmakla ve anlatılarında duygusallığın ön plana çıkması ile olaylarda kendi rolünü kısmen abartmakla birlikte, bu hususlar dikkate alınarak, isyana ait birinci elden bir tanıklık olduğu için söz konusu kaynaklardan yararlanılmıştır.

Hareketin örgütleyicilerinden Dersimi'ye göre (2004:141) programları şudur: "İlk önce Dersim'de Kürdistan'ın bagımsızlıgı ilan edilecek, Hozat'ta Kürdistan bayrağı çekilecek, Kürt Millî kuvvetleri Erzincan, Elazığ ve Malatya doğrultusunda Sivas'a doğru hareket ederek Ankara Hükümeti'nden resmen Kürdistan'ın bağımsızlığının tanınması istenecekti. Hükümet bu istegi kabul etmek zorunda kalacaktı, çünkü isteğimiz silah kuvvetiyle desteklenmiş olacaktı."

Koçgiri ve Dersim bölgesinde 1920 yılında başlayan örgütlenme faaliyetleri ve birtakım askeri başarılar sonucunda 25 Kasım 1920'de "Batı Dersim Aşiret Reisleri" imzasıyla, Büyük Millet Meclisi'ne "Sevr Antlaşması gereğince Diyarbekir, Elaziz, Van ve Bitlis vilayetlerinde bağımsız bir Kürdistan kurulması gerektiği… aksi halde silah zoruyla bu hakkı almaya mecbur" kalınacağını belirten bir telgraf çekilmiş, ancak yazılı bir yanıt alınamamıştır (Dersimi, 2004:140). Ankara hükümeti ve Mustafa Kemal, buna karşı Dersimli iki aşiret lideri (Meco Ağa ve Diyap Ağa) ile yine Dersimli olan subay Hasan Hayri ile Ahmet Ramizi'yi Meclise vekil olarak tayin etmiştir. Dersimi (2004:142) bunları Kürt davasını satan ihanetçiler olarak nitelendirir. Ankara hükümeti bu hamlesiyle yeni yeni örgütlenmeye başlayan Kürt hareketini[89] içten bölmeyi başarmıştır. Keiser'e (2005:569) göre bu olay, o andan itibaren ortak bir "Kürt-Alevî stratejisi"ni imkânsız kılmıştı. Aynı günlerde 72 Kürt ve Zaza milletvekili, üzerlerinde yerel giysileri olduğu halde Meclis'e getirildiler ve İtilaf Devletleri'ne Ankara hükümeti ile beraber olduklarını bildiren bir telgraf çektiler. Kürtler bu arada 6 Mart 1921'de Ümraniye'yi (İmranlı) ve başka bazı beldeleri ele geçirmek gibi birtakım başarılar kazanmışlarsa da, 13 Mart 1921'de 'Sakallı' Nureddin Paşa komutasındaki Merkez Ordusunun bölgeye gönderilmesi ile gerilemeye başlamışlardır. Rivayete göre Nureddin Paşa görev yerine giderken ve görev yaparken birçok kez *"Zo [Ermeniler] diyenleri temizledik. Lo [Kürtler] diyenlerin köklerini de ben temizleyeceğim"* demişti (Dersimi, 2004:.167; Keiser, 2005:570).

Merkez ordusu bölgeye gelmeden bu gerilemenin izleri 11 Mart'ta Mustafa Kemal'e çekilen telgrafta da kendisini göstermiştir. Daha önce "bağımsızlık" talep edilmişken, bu telgrafta ise Koçgiri, Divriği, Refahiye, Kuruçay ve Kemah kazalarının mümtaz (özerk) bir vilayet olarak ayrılmasının ve başına da yerli Kürtlerden bir vali atanması

[89] Dersimi'nin (2004:142) deyimiyle "Dersim Milli Hareketi"ni.

talep edilmiştir.[90] Nerdeyse Küdristan'ın büyük kısmı için bağımsızlık talebinden, hareketin sıkıştığı bölgenin "özerkliği" talebine bir gerilemedir bu. Sonuçta isyan merkez ordusunun müdahalesi ve Giresun'dan getirtilen Topal Osman'ın[91] müfrezesinin katliam, yağma ve talanları ile sert bir şekilde bastırılır.

Koçgiri İsyanı, Alevî Kürtlerin tarihinde belki de ilk örgütlü halk hareketi niteliği nedeniyle farklı ve önemli bir yere sahiptir. Osmanlının son dönemlerinde ve özellikle de Kızılbaş Kürtlerin merkezi konumundaki Dersim'de birçok hareket yaşanmışsa da bunlar, daha çok bölgenin vergi ve asker vermeme, bunun yanında etno-dinsel karakterinden kaynaklı kendine has, özerk yapısı nedeniyle devletin müdahalelerine karşı geliştirilen kısmi direniş hareketleridir.[92] Koçgiri'nin "farkları" ve ayırt edici "özellikleri" şu şekilde belirlenebilir. Koçgiri'nin öncelikli farkı, kendisinden öncekiler gibi devletten gelen bir baskıya karşı tepki olarak değil, bizzat örgütlenerek devlete karşı harekete geçilmiş olmasıdır. Gerçi bu "harekete geçme"nin altında yatan ve uzun bir geçmişi olan baskıların yarattığı kolektif hafızayı da unutmamak gerekir. Örgütleyicileri ve geliştiği bölge itibarıyla katılımcılarıyla birlikte neredeyse tamamı Kızılbaş Kürt olmasına rağmen, isyanda Kızılbaşlık veya Alevîlik ön plana çıkmaz. Hatta Kürtlüğün içinde erimiş gibidir. İsyan bu yönüyle din dışı, laik bir niteliğe sahiptir. İlk toplantılardan birinin bir Alevî tekkesinde yapılmış olması, bölgenin baskın etno-dinsel unsuru olan Alevî Kürtleri harekete çekme çabası olarak değerlendirilebilirse de, isyan süresince Alevî veya Kızılbaş özelliğin pek de ön plana çıkarılmadığı görülmektedir. Hareket, daha çok "Kürtlük" ve "Kürdistan" vurgusuyla ve Kürdistan'ın bağımsızlığı veya özerkliği hedefi üzerinden yürütülür. Bu yönüyle de isyan, ağırlıklı olarak ulusalcı bir karakterdedir ve Ankara hükümetine karşı ilk Kürt isyanı olarak tarihe geçmiştir. Ancak böyle olmasına, yani Kürt ulusal karakterinin ön plana çıkmasına ve önderlerinin ve katılımcılarının dinsel kimliği olan Kızılbaş Alevî vurgusunun hiç işlenmemiş olmasına rağmen İsyan, Sünnî Kürtlerden kayda değer veya hiçbir destek görmemiştir. Koçgiri, Kürt ulusal bilincinin oluşmasında dinin etkisini

---

[90] Bu telgrafı Koçgiri ve Dersim aşiret liderleri imzalamıştır, bkz. Dersimi, 2004:152.

[91] Savaş sonrası Mustafa Kemal'in Muhafız Alay Komutanlığına kadar yükseldiği iddia edilen Topal Osman hakkındaki bilgiler çok net değildir. Lozan görüşmeleri sırasında meclisteki tartışmalarda Mustafa Kemal'e yoğun bir muhalefet yapan Trabzon mebusu Ali Şükrü Bey'i öldüren kişi olarak bilinir. Kendisi de bunun üzerine çıkarılan tutuklama kararına rağmen kaçması üzerine öldürülmüştür.

[92] Koçgiri'ye kadarki Dersim'de yaşanan katliam, sürgün ve direnişler için bkz. Akgül, 2004:20-49; Aygün, 2009:37-53; Bayrak, 2012:47-52.

göstermesi açısından Cumhuriyet döneminde bir ilk olmasıyla ayrı bir öneme sahiptir. Bundan önce 1879 yılında Hakkâri bölgesinde Nakşibendî Şeyhi Ubeydullah önderliğinde başlayan isyana da Alevî Kürtlerin katılımına dair bir veri bulunmamaktadır. Gerçi bunda, isyanın Alevî Kürtlerin yaşam alanlarına uzaklığı da dikkate alınmalıdır ancak Şeyh Ubeydullah'ın hayal ettiği bağımsız Kürdistan'ın içerisinde Alevîlerin varlığı kuşkuludur (Gezik, 2014:77-78). Koçgiri'de de yaşanan bu durum ve ayrışma, sonrasında gelişecek olan Şeyh Said İsyanına Alevî Kürtlerden çok az destek verilmesi, Dersim Katliamında ise Sünnî Kürtlerden çok az dayanışma gösterilmesi gibi "Kürt hareketindeki Alevî-Sünnî ayrımı"nın modern zamanlardaki temelini teşkil etmesi bakımından dikkate değerdir.[93]

Kieser'in (2005:565) yerinde tespitiyle, Koçgiri İsyanı aynı zamanda Ermeni, Kürt ve Alevî sorunlarının bir buluşma noktası niteliğindedir. Ermeni sorunu uluslar arası boyutta Tanzimat'tan bu yana gündemde iken, Alevîlerin sorunu 19. Yüzyıl sonlarında misyoner raporları ile gündeme gelmiş ancak uluslar arası bir boyut kazanamamıştır. Kürt sorunu ise yaşanan birçok isyana rağmen ancak Birinci Dünya Savaşının sonunda uluslar arası alanda dile getirilmeye başlanmıştır. Her üç topluluk da kimliklerinin ve kültürel varlıklarının, diğer bir ifadeyle etno-dinsel aidiyetlerinin kabulü ve buna uygun bir statü talep etmekteydi ve bu talepler yaşadıkları coğrafya ve devletin ortak olması nedeniyle çatışma halindeydi. Bu çatışma, 1915'te Ermeniler açısından imha ve yerinden etme ile trajik bir şekilde çözülmüş görünse bile, Birinci Dünya Savaşı sonunda Wilson İlkeleri, Paris Barış Konferansı ve Sevr Antlaşması ile yeniden gündeme gelecektir. Kürt illerini de kapsayan Kızılırmak'a kadar uzanan hatta bir Ermeni devletinin kurulması şeklindeki bu gündeme gelme, Kürtlerde tedirginlik yaratacaktır. Dersimi (2004:132) Kürdistan Teali Cemiyeti başkanı Seyyid Abdülkadir'in Ermenistan projesinin Kürtler açısından asla kabul edilemeyeceğini ve Kürt gençlerinin Sevr antlaşması gereğince bağımsız bir Kürdistan için örgütlenme çalışması yapması gerektiğini ileri sürdüğünü belirtir. Koçgiri İsyanı da bu örgütlenmenin bir sonucudur zaten.

---

[93] Dersimi (1997:96), isyan başlamadan önce KTC toplantılarında bu konuyu, "Alevî-Sünni Kürtler arasındaki kırgınlığı gidermek için bir an önce bir heyetin Alevî Kürt bölgelerine gönderilmesi gerektiği" şeklinde gündeme getirdiğini, ancak bütün ısrarcı tutumuna rağmen kabul görmediğini oysa bunun ne kadar gerekli olduğunun, sonradan yaşanan Kürt isyanlarından anlaşıldığını belirtir. Dersimi burada, gelişen siyasal ve toplumsal olayların yarattığı ihtiyaçlara göre tarihi yeniden kurgulamaktadır.

Kendisinden çok kısa bir süre önce 1915 yılında yaşanmış olan Ermeni Soykırımı ile ilgili kolektif hafıza da isyanın tetikleyici unsurlarından birisidir. İsyan bölgesini de kapsayan Dersim, Harput, Sivas ve Malatya, Alevî Kürtler ile Ermenilerin yoğun bir şekilde yan yana yaşadığı bölgelerdi. Alevî Kürtler, Ermeni komşularına yapılanlara çok yakından tanıklık etmişlerdi. Kendilerinin de aynı akıbete uğramaları korkusunun bir an önce harekete geçmede etkili olmadığı söylenemez.

Ancak Ermeni sorunu her ne kadar Sevr ile yeniden gündeme gelmişse de, Sevr'i geçersiz kılan Lozan ile kapatılmıştır. Günümüzde sorun veya konu hakkındaki tartışma artık 1915'te yaşananların "ne" olduğu ile ilgilidir. Alevî Kürtler ise 1920-1921'de Kürtlük adına kalkıştıkları isyanda yenilmişler ve bu isyanla, 1925 Şeyh Said ve asıl olarak da 1937-1938 Dersim'e giden yolun önemli bir durağı olmuşlardır. Soileau'nun (2010:355) söylemiyle Koçgiri İsyanı "etkisiz" ama "önemli" bir isyandır. Etkisizliği yerel ve dar bir bölge ile sınırlı kalmasıdır. Sünnî Kürtlerden zaten hiçbir destek sağlanamamakla birlikte, çevredeki (Malatya, Maraş) Alevî Kürt aşiretlerin de katılımı sağlanamamıştır. İsyan, Koçgiri ve Dersim'in çok az bir kısmı ile sınırlı kalmıştır. Önemine ise yukarıda değinilmişti.

Koçgiri her ne kadar 1921 yazında ağırlıklı olarak bastırılmış olsa da uzantıları Dersim bölgesinde 1926'ya kadar devam etmiştir. Bu da yeni kurulan Cumhuriyetin, Osmanlı'dan bu yana "sorun" teşkil eden ve bir türlü "ıslah edilemeyen" Dersim'e yönelik bir harekâta girişmesinin hazırlıklarını tetiklemiştir. Ancak bundan önce daha geniş bir bölgeyi etkileyen yeni ve daha güçlü bir Kürt İsyanıyla başa çıkması gerekecekti.

3.2.2. Şeyh Said İsyanı

Koçgiri'nin izleri henüz taze iken, bu kez başka bir cepheden Sünnî Kürt/Zaza ağırlıklı bölgeden ulusalcı dozu yüksek bir isyan, Nakşibendî Şeyhi Said önderliğinde 1925 yılının Şubat ayında patlak vermiştir. Çoğu kaynak, isyanın Azadi adlı Kürt ulusalcı örgüt tarafından organize edildiği konusunda hemfikir görünmektedir. Ancak bu örgütün gizli bir yapıda olması ve hakkında yeterince belge ve bilgi bulunmadığından, örgüt ile ilgili bilgiler spekülatif olmayı çok da aşamamıştır. Bilinen ve yoğun olarak

işlenen ise örgütün 1920'lerin hemen başlarında Erzurum'da kurulduğu ve başkanının ise Osmanlı ordusunda binbaşı olan ve Varto yöresinin Cibran Aşiretine mensup Cibranlı Halit Bey olduğudur. Örgütün diğer üyeleri ise genellikle KTC örgütlenmesi içerisinde de yer almış kişilerdir. Örgüt isyan hazırlıklarına Koçgiri'nin bastırılmasının hemen ertesinde başlamıştır. Bağımsız bir Kürdistan temel hedefiyle hazırlıkları yapılan ayaklanma örgütün öngördüğünden daha erken bir tarihte başlamıştır. Yanlış bir anlaşılma sonucu 1924 yılı Eylül ayında Azadi örgütüne bağlı subayların Beytüşşebap'ta yaptıkları başkaldırıdan sonra bunların birçoğu Irak bölgesine kaçmış ve yapılan ihbar ve takibatlar sonucunda Aralık ayında örgütün en üst düzeyde sorumluları olan Cibranlı Halit ve Yusuf Ziya tutuklanmışlardır. Böylece Azadi örgütünden geriye bölgedeki tüm aşiretler arasında otoritesi bulunan tek kişi olarak Şeyh Said kalmıştır (Gezik,2014:88). Şeyh Said aynı zamanda Cibranlı Halit'in akrabası olup Azadi örgütüyle daha önce temas kurmuş ve örgütlenme faaliyetlerine aktif olarak yer almıştır.[94]

1925 Şubat ayında başlayan İsyan, kısa sürede etki alanını genişletmiştir. İsyana daha çok Zaza ve Sünnî Kürt aşiretleri destek vermiş ve isyan da ağırlıklı olarak Sünnî Zazaların yaşadığı, Palu, Eğil, Dicle, Genç, Maden, Siverek, Ergani başta olmak üzere Bingöl, Muş, Elazığ ve Diyarbakır çevresinde etkili olmuştur. İsyan, devletin sıkı ve etkin, idarî (Takrir-i Sükun Yasası) ve askeri tedbirleri ve karşı koymasıyla birkaç ay içinde bastırılmış ve önderleri, Diyarbakır'da kurulan istiklal mahkemesinde hızlı bir yargılama ile idama mahkum edilerek asılmışlardır.

İsyan, önderi olan Şeyh Said ile anılmış ve bugüne kadar da öyle adlandırılmıştır. Bayrak bunun o dönemki yönetimin yönlendirmesiyle gerçekleştirildiğine dikkat çeker. Buna göre, isyan devam ederken Bakanlar Kurulu, Genelkurmay Başkanlığının 30 Nisan 1925 tarihli bir tezkeresine istinaden yayınladığı 3 Mayıs 1925 tarihli kararında; isyanın özellikle İstanbul basınında bir millî hareket olarak yansıtılmasının siyaseten mahzurlu olduğu, bunun içte ve dışta devletin aleyhine bir etki yarattığını, bu nedenle hareketin bir Kürt millî hareketi olarak değil, daha çok "irticai, cehalet ve iğfal eseri" bir

[94] İsyan hazırlıkları ve isyanın gelişim aşamalarını ilgili belgeleriyle birlikte inceleyen bir çalışma için bkz. Bayrak, 2013.

hareket olarak yansıtılması doğrultusunda önlem alınması için ilgililer ve Dışişleri Bakanlığı görevlendirilmiştir (Bayrak, 2013:445).

Gerçekten de resmî görüş ve bunu kabul eden anlayış, isyanı bir irtica ve gericilik hareketi olarak yansıtmaya özel bir çaba sarf etmiştir. Bunu yaparken isyanın, 1924'de lağvedilen Halifelik makamını yeniden hayata geçirmek ve toplumu dini esaslara göre yeniden şekillendirmek amacı güttüğünü sıkça vurgulamıştır. Buna ek olarak isyanın arkasında Musul meselesinden kaynaklı olarak İngiliz kışkırtması bulunduğu tezi de aynı ölçüde işlenmiştir. Böylelikle isyan, "iticai" ve "dış mihraklı" bir hareket olarak damgalanmıştır. Liderinin bir Nakşibendî Şeyhi olması da bunu kolaylaştırmıştır. İsyanın hazırlanmasındaki Azadi örgütünün ve onun eğitimli asker ve aydın kökenli liderlerinin etkisi yok sayılmıştır. İsyanın kısa bir sürede geniş bir alana yayılması da onun önceden hazırlanmış ve örgütlü olduğunun kanıtlarından birisidir. İsyanın dini yönü ön plana çıkarılarak onun ulusalcı yönü baskılanmak istenmiştir. Oysa isyanın örgütlenmesindeki temel çıkış noktası "bağımsız bir Kürdistan"dır. Bu durum, isyanın bastırılması sonucu Diyarbakır'da kurulan Şark İstiklal Mahkemesinde yapılan yargılamadaki savcılık iddianamesinde "sanıkların başlıca amacı müstakil bir Kürdistan teşkilidir" şeklinde açıkça belirtilmiştir.[95]

Yukarıda da değinildiği gibi isyan daha çok Sünnî Zazaların yoğun olduğu bölgelerde etkin olmuştur. Bunda da temel etken isyanın Şeyh Said başta olmak üzere daha çok Sünnî Zaza aşiret önderlikleri çeperinde gelişmiş olmasıdır. İsyana diğer Sünnî Kürt aşiretlerin katılımı düşük bir düzeydedir. İsyana Alevî Kürtlerin katılımı ise Muş Varto-Hınıs bölgesindeki Abdalan aşireti ile sınırlı kalmış gibi görünmektedir. Hatta Varto-Hınıs bölgesindeki Alevî Kürt Hormek aşireti isyana karşı hükümeti desteklemiştir.[96] Gezik (2104:82-86) bu desteğin arka planında Hormek aşireti ile Cibran aşireti arasında öteden beri temelinde etkinlik kavgasının yer aldığı çekişmenin yattığını belirtir. İsyanın örgütleyicilerinden Halit Bey'in Cibran aşiretinden olması ve bu aşiretin isyana aktif desteği de Hormek aşiretinin devlet tarafında yer almasında etkili olmuştur.

Bunun dışında Dersim'in doğu bölgesindeki kimi alevî Kürt (Zaza) aşiretler ise isyanın yenilgiyle sonuçlanması üzerine, Elazığ bölgesinden kaçan isyancıların bölgelerine

[95] Savcılık iddianamesi için bkz. Bayrak, 2013:204-212.
[96] Bkz. Fırat, 1961:123-150.

sığınmalarına izin vermemişler ve hatta bunun için çatışmalara da girmişlerdir. Gezik (2014:92-95) bu engelleme ve çatışmaların Mazgirt bölgesi aşiretleriyle sınırlı kaldığını belirterek temelinde de dinsel ayrışmanın yanında farklı sosyal ve ekonomik nedenlerin yattığını ifade eder.

Şeyh Said isyanındaki Alevî-Sünnî Kürt ayrımının en popüler anlatısı, tarihsel gerçekliği bulunmamakla birlikte iki toplumun bu ayrıma yaklaşımını göstermesi açısından önemlidir:

> "1925 yılında Şeyh Said isyana başlamadan önce iki elçisini, Seyit Rıza ile görüşmeleri için Dersim'e gönderdi. Amaç, Dersimlilerin planlanan isyana katılmalarını sağlamaktı. Seyit Rıza elçileri kabul etti ve onlar için bir kurban kestirtti. Seyit'in misafirleri için hazırlattığı et, elçiler tarafından geri çevrildi. Gerekçe olarak, 'bir Kızılbaş'ın kestiği kurbanın yenmesinin dinlerince kabul görülmeyeceğini' gösterdiler. Bunun üzerine Seyit Rıza, kendi elinden yemek yemeyenlerin nasıl olur da kendileriyle birlikte savaşmasını bekleyebileceklerini söyledi ve misafirlerine bu işin olmayacağını belirttikten sonra, onlara başarılar dileyerek uğurladı." (Gezik, 2014:45)

Alevî Kürtlerin isyana destek vermemesinin temel nedenlerinden birisi, isyanın önderliğinin Sünnî ve Nakşibendî dini karakterinin baskın olmasıdır. Bu karakter devlet tarafından isyanın gerici ve irticai bir hareket olduğu yönündeki propagandasına da dayanak oluşturmuş ve bu propaganda Alevîleri de etkilemiş görünmektedir. Koçgiri'nin hafızası henüz çok tazedir ve Dersim bu hafızanın da merkezi konumundadır. Ayaklanmanın başlamasından ve ilk yenilgilerin alınmasının hemen ertesinde (16 Mart) Seyit Rıza hariç Batı Dersim aşiret reislerinin tamamının Diyarbakır'a giderek hükümete bağlılıklarını bildirmeleri (Gezik, 2014:95) bu hafızanın bir dışa vurumu olarak okunabilir.

3.2.3. 1937-38 Dersim

Dersim'de 1937-1938 yıllarında yaşananların bir isyan ve bunu bastırma harekâtı olmadığı bugün artık resmî düzeyde de kabul edilmiş durumdadır. 23 Kasım 2011 tarihinde dönemin Başbakanı R. T. Erdoğan tarafından yapılan açıklama şöyledir:

> "Dersim'e yapılan operasyonlar bir isyanın bastırılması olarak zihinlerde meşrulaştırılmaya çalıştırılıyor… 1937-38-39 yıllarında Dersim'de maalesef büyük bir dram yaşanıyor. Havadan, karadan toplarla Dersim'de hareket eden her şey katlediliyor… Sayısı bugün daha bilinmeyen binlerce insan katlediliyor. Yuvalar yıkılıyor… 1936-37-38-39'da toplam 13 bin 806 kişinin öldürüldüğü bu resmî belgede ifade ediliyor. Bakın deprem felaketinden bahsetmiyorum. Öldürülenlerden bahsediyorum… Eğer devlet adına özür dilenecekse, böyle bir literatür varsa ben özür dilerim, diliyorum… Dersim yakın tarihimizdeki en acı en trajik olaylardan biridir. Dersim aydınlatılmayı bekleyen bir faciadır…"[97]

Konuşma Dersim'de yaşananlardan dolayı devlet adına bir özür içermekle birlikte, olanlardan devlet değil dönemin iktidar partisi CHP sorumlu tutulmuştur: "…İktidar CHP iktidarı, zihniyet CHP zihniyeti… CHP 'nin geçmişinde bunlar var. Bizim geçmişimizde bunlar yok…"[98]

Koçgiri ve Şeyh Said isyanlarının ertesinde yeni kurulmuş Cumhuriyet Osmanlıdan bu yana varlığını sürdüren "Dersim meselesi"ne el atar. Dersim'in bir "mesele" olarak görülmesinde, bölgenin Osmanlı döneminden beri yarı-özerk denilebilecek olan hem idarî hem de fiili statüsüdür. 16. Yüzyıl'da Safevilerle yapılan Çaldıran Savaşından sonra Kürt beyliklerine özerk olarak nitelendirilebilecek bir statü tanınmıştı. Bu özerklik, II. Mahmut dönemi ve devamında Tanzimatla birlikte hayata geçirilen merkezileşme politikası ile sona erdirilmiş, buna karşı direnişlerle de karşılaşılmıştır. Dersim de bu dönem özerk bir statüdedir. Merkezileşme politikalarına karşı direniş Dersim bağlamında kimi zaman isyan şeklinde gelişmişse de çoğu zaman fiili olarak vergi ve asker vermeme şeklinde kendisini göstermiştir. Bölgenin dağlık coğrafi yapısı, yapılan müdahaleleri de zorlaştırmış veya sonuçsuz bırakmıştır. Dersim'de temelinde aşiretlerin yer aldığı ancak Alevî ocaklarının da etkili olduğu kendine has bir otorite bulunmaktaydı. Bu yapı, içerisinde aşiretler arası çekişme ve çatışmaları da barındırmakla birlikte, dışarıya karşı korumacı ve kimi zaman da saldırgan bir nitelik taşımaktaydı. Sonuçta Osmanlının merkezileşme çalışmaları Dersim'de başarılı

---

[97] "Erdoğan'dan tarihi konuşma", Doğan Haber Ajansı (23.11.2011), http://www.dha.com.tr/erdogandan-tarihi-konusma_236398.html E.T. 25.12.2015.

[98] CHP vurgusunun bu denli öne çıkarılmasında, konuşmanın yapıldığı tarihte ana muhalefet partisi olan CHP'nin başkanı ve aynı zamanda da Dersim'li olan K. Kılıçdaroğlu'nu siyasi olarak köşeye sıkıştırma amacı da vardır.

olamamış, Dersim'in kendine has özelliği Cumhuriyetin başlangıcında da fiilen devam etmiştir. Bölgenin Kürt Alevî homojen etno-dinsel yapısı ile aşiret ve ocak sistemine dayanan sosyal yapısı bu yarı-özerk yapının fiili olarak sürdürülmesinin temellerini oluşturmuştur. Bu durum, Osmanlıdan bu yana merkezi otorite için her zaman sorun oluşturmuş ve hep bir sorun olarak algılanmıştır. Cumhuriyetle de durum değişmemiş, Dersim bu özelliğini koruma güdüsüyle hareket etmiştir. Henüz Cumhuriyet ilan edilmeden Osmanlıdan Cumhuriyete geçiş sürecinde Koçgiri ayaklanması ile Dersim "meselesi" kendisini çok erken bir zamanda hissettirmiştir. Üzerine Şeyh Said isyanının gelişmesi, Dersim her ne kadar bu isyana birebir katılmamışsa da, Dersim "meselesi"ne temelden bir çözüm bulma arayışını hızlandırmıştır. Yeni cumhuriyet için ulus devletin inşasında "Dersim" önemli bir "pürüz", bütünleşmiş anavatanın tam ortasında müsamaha gösterilmesi mümkün olmayan kültürel bir "eskave"[99] (Kieser, 2005:580) olarak durmaktaydı.

Daha Şeyh Said isyanı henüz bastırılmışken, Mülkiye Müfettişi Hamdi Bey tarafından hazırlanan 2 Şubat 1926 tarihli Cumhuriyet döneminin ilk Dersim raporundaki şu ifadeler Cumhuriyetin Dersim'e bakış açısını yansıtması açısından önemlidir: "Dersim, Cumhuriyet Hükümeti için bir çıbandır. Bu çıban üzerinde kati bir ameliye yapmak ve ihtimalatı elimeyi (acı sonuç ihtimalini) önlemek, selameti memleket namına farzı ayindir." (JUK:231).[100]

Rapor, okul açmak, yol yapmak ve birtakım ekonomik tedbirlerle, refahı temin etmek yöntemleriyle Dersim'i ıslaha çalışmanın bir hayal ürünü olduğunu belirtir. Raporun şu bölümü ise 1937-38'de yapılacakların habercisi gibidir:

> "Silah toplamak, her türlü karşı koyma araçları ve savunmadan tecrit etmek, bunun için en uygun olan mayıs ve haziran aylarında sevk edilecek düzenli askeri kuvvetle ötekilerle temas kaybetmeyecek bir suretle bir kuşatma ve tarama harekâtı

[99] Bir devletin, etrafı başka bir devletin topraklarıyla çevrili bölgesi.

[100] Jandarma Umum Komutanlığı (JUK) tarafından tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte, harekâtın hemen öncesinde 1933 veya 1934 yıllarında yayımlandığı tahmin edilen "Zat'a Mahsus" ve "Gizli" ibaresiyle kayıt altında yüz adet basıldığı kapağında belirtilen "Dersim Raporu." Rapor, Dersim'in sosyal, ekonomik ve coğrafi yapısını ele aldıktan sonra 19. Yüzyıl'dan 1930'lara kadar Dersim'de yaşanan ayaklanmaları ve buna karşın alınan önlemleri sıralamakta ve yapılacak harekâtın ayrıntılarını "Dersim'in Islah Esasları" başlığıyla aşama aşama işlemektedir. Hatta Rapor'un sonunda hangi aşiretlerin batıda nerelere sürgün edileceği de ayrıca belirtilmiş ve Rapora daha önce yapılan harekâtların (tedip) planını içeren krokiler de eklenmiştir. Raporda Dersim hakkında daha önce yazılan raporlara da yer verilmiş ve raporların sonlarına bunlardan çıkarılan neticeler de not olarak düşülmüştür.

> yapmak, görecekleri baskı üzerine dağlara çekilecek silahlı halkı da, kara ve hava kuvvetleriyle yok etmek, harekette dikkat edilecek en mühim esastır." (JUK:232)

Benzer bir tespit 1930 yılındaki Fevzi Çakmak'ın raporunda da vardır. Fevzi Çakmak, Dersimlilerin okşanmakla kazanılamayacağını, silahlı kuvvetlerin müdahalesinin Dersimliye daha çok etki edeceğini belirtmiştir (JUK:251).

Bu ilk rapordan, Dersim Harekâtına kadar çeşitli görevlerdeki idareciler tarafından başka raporlar da hazırlanır. Bunlar arasında; 1926 yılında Diyarbakır Valisi Cemal Bey'in (Bardakçı), 1930 yılında ayrı ayrı olmak üzere Birinci Umum Müfettişliği, Erkanı Harbiye Reisliği (Fevzi Çakmak) ve ordu komutanı Halis Paşa'nın, 1931 yılında Dâhiliye Vekili Şükrü Kaya'nın raporları öne çıkanlardır. Bunlardan, diğer raporlardaki tespitleri de içeren en kapsamlısı Şükrü Kaya tarafından hazırlanan rapordur.

Raporlarda Dersim halkı "cahil", aşiret reisleri ise "asi", "otorite-kural tanımaz", "başına buyruk", "soyguncu", "eşkıya" olarak tarif edilmiş ve bunların ciddi bir "tedip" (terbiye etme) ve "tenkil"e (cezalandırma) tabi tutulmaları gerektiği vurgulanmıştır.

Raporlarda Dersim'in Kürt kimliği özellikle vurgulanmakta ve bunun Türklük içerisinde asimile edilmesi önerilmekteydi. Örneğin Fevzi Çakmak raporunda, Dersim'in öncelikle koloni gibi ele alınarak Türk camiası içerisinde Kürtlüğün eritilmesi, ondan sonra ve tedricen öz Türk hukukuna tabi tutulması gerektiğini belirtir (JUK:251). Kürtlük unsuru ve asimilasyon asıl olarak 1935 yılında Atatürk'ün emriyle Doğu ve Güneydoğu'ya yaptığı gezi sonrası dönemin başbakanı İsmet İnönü'nün hazırladığı "Kürt Raporu"nda ele alınmıştır.[101] Bu raporda, Dersim'le ilgili olarak da "Dersim Vilayeti'nin yeniden teşkili ile askeri bir idare kurulması ve Dersim ıslahının bir programa bağlanması lazımdır" önerisi yapılmıştır.

Cumhuriyetin Şark Meselesi, aslında Kürt sorunudur ve Koçgiri ve Şeyh Said isyanlarıyla Cumhuriyetin henüz başında kendisini göstermeye başlamıştır. Bunun üzerine yeni rejim ciddi birtakım idarî, hukuki ve askeri düzenlemeler yapma ihtiyacı duymuş ve Şeyh Said İsyanı sonrasında hemen harekete geçmiştir. Bu düzenlemelerin temel hedefi Kürtlerin Türklüğe asimilasyonudur. 1925 yılı Şark Islahat Planı, 1927 yılında Umumi Müfettişliklerin Kurulması hakkında kanun, 1934 tarihli İskân Kanunu,

---

[101] Rapor için bkz. Öztürk, S. (2008). *İsmet Paşa'nın Kürt Raporu*. İstanbul:Doğan Kitap.

bu çerçevede yapılan düzenlemelerdir. Dersim ile ilgili olarak da İnönü'nün Raporu doğrultusunda 25 Aralık 1935 tarihinde kabul edilen "Tunceli Vilâyetinin İdaresi Hakkında Kanun" 2 Ocak 1936 yılında yürürlüğe girmiştir. Kanun gereğince Dersim'in adı Tunceli olarak değiştirilerek, 6 Haziran 1936 tarihinde Tunceli, Elazığ ve Bingöl illerini kapsayan ve merkezi Elazığ'da bulunan Dördüncü Umumi Müfettişlik kurulmuş ve başına da Korgeneral Abdullah Alpdoğan[102] atanmıştır.

Hazırlıkları uzun yıllara dayanan Dersim için sonuçta İnönü'nün Raporu ve çıkarılan Kanun çerçevesinde 1936 yılında harekete geçildi ve bu yıl içerisinde dağlık bölgeler haricinde silah toplama, yol ve karakol yapımı işleri büyük oranda tamamlandı. Harekât hazırlığına karşı Dersim aşiretlerinde de çalışmalar başlamış ancak Seyit Rıza öncülüğünde yapılan çalışmalardan aşiretler arasında geniş bir ittifak sağlanamamıştır. Altmış civarında aşiretin yaşadığı bölgede Seyit Rıza kendi aşireti olan Abbasanlarla birlikte dört aşiret (diğerleri Haydaran, Demenan ve Bahtiyaran aşiretleri) ile bir direniş cephesi kurabilmişlerdir (Gezik, 2014:114).

1937 yılı Haziran ayında başlayan askeri harekât Seyit Rıza'nın yakalandığı 10 Eylül'e kadar sürmüştür. 1937 yılı harekâtı, temel olarak direnişçi aşiretlerin tasfiyesi şeklinde gerçekleşmiştir. Asıl geniş çaplı ve toplu katliamlarla bir imha şeklinde gelişen operasyonlar 1938 yılında yapılmıştır.

İki yıl süren askeri harekât sırasında ne kadar insan öldürüldüğü ve harekât sonrasında ne kadar insanın sürgüne gönderildiğine dair güvenilir bir kaynak veya belge bulunmadığı (Gezik, 2014:118) için bu konuda öne sürülen sayılar olaya bakıştaki taraf olunan konuma göre değişiklik göstermektedir. 2011 yılında dönemin başbakanı R. T. Erdoğan'ın devlet adına özür dilediği yukarıda yer verilen konuşmasında, 8 Ağustos 1939 tarihli Jandarma Komutanlığı'ndan başvekalet yüksek makamına gönderilen bir belgede Dersim'e yapılan müdahalenin bilançosunun verildiği ve bu resmî belgede öldürülen toplam kişi sayısının 13.806 olarak belirtildiğini ifade etmiştir. Erdoğan aynı konuşmasında 23 Aralık 1938 tarihli bir kararnamede Tunceli'den garba nakillerine karar verilen toplam 12 bin kişiden, 11 bin 683 kişinin nakillerinin gerçekleştiğinin yazıldığını belirtir. Ancak birçok kaynakta ölü sayısı on binlerle ifade edilmektedir.

[102] Abdullah Alpdoğan, Koçgiri isyanını kanlı bir şekilde bastıran 'Sakallı' Nureddin Paşa'nın damadıdır.

Türkçü bakış açısını dışarıda bırakacak olursak,[103] Dersim'de 1937-1938 yıllarında yaşananları kimi yazarlar "soykırım" (Beşikçi, 1990; Bayrak, 2012:124-136), kimi yazarlar "etnik kırım" (Bruinessen, 1994:148-150; Kieser, 2005:585), birçok diğer yazar da büyük bir "katliam" olarak ifade ederler. Bruinessen (1994:148-150) Dersim harekâtının nihai hedefinin Dersimlilerin tümden fiziki imhası manasında bir "soykırım" olmadığını, bunun bir "etnik kırım", "bir kültürün kanlı kıyımı" olarak nitelemiştir. Oran (2011) ise Dersim 1937-38'in, ne isyan, ne asayiş olayı, ne tedip/tenkil harekâtı olduğunu, onun genç Cumhuriyetteki "son farklılık bölgesinin tasfiyesi" olduğunu belirtir.

Ölü ve sürgün sayıları yazan kişi ve kuruma göre değişiklik gösterse de sonuçta gerçekleşen büyük bir etno-dinsel katliamdır. Hedeflenen ise, tarihten bu yana Alevî Kürtlüğün merkezi konumundaki Dersim'in bu özelliği ile tarihe gömülmesi ve bir daha bu yönüyle anılamayacak bir duruma getirilmesidir.[104] Bu başarılmış mıdır? Bu soruya büyük oranda "evet" cevabı vermek mümkündür. Dersim, bu kadim adıyla 20. Yüzyıl'ın sonlarına kadar pek de anılmayacaktır. Yaklaşık yarım asır boyunca süren sessizlik sonrasında onun yeniden "Dersim" olarak ortaya çıkması, 1960'larda gelişen sosyalist hareketle birlikte ve özellikle de 1970'lerdeki Kürt hareketi ve bu birikim üzerine gelişen, daha çok PKK merkezli Kürt siyasal hareketinin 1980 sonrası gelişme göstermesi ve bölgede yürüttüğü faaliyetler sonucunda gerçekleşecektir.

Dersim 1937-38, İttihat Terakki yönetimince 1908 sonrası ve özellikle de iktidara tam egemen oldukları 1912 yılında başlatılan ve Cumhuriyetle de devam ettirilen Türkçü akım çerçevesinde Anadolu'nun Türkleştirilmesi politikası gereği yapılan fiziki müdahalelerin son halkasıdır. Bayrak (2012:124) 1912'den Dersim'e kadar yürütülen ve sonrasında da devam ettirilen bu politikaya, "etno-dinsel arındırma, tektipleştirme ve Tür-İslâmlaştırma" olarak nitelendirir. Bu dönem içerisinde; Birinci Dünya Savaşı sırasında, 1915 Ermeni soykırımı ve tehciri ve aynı dönemde yapılan Süryani katliamları, Kurtuluş Savaşı sonrası Rumların mübadele yoluyla gönderilmesi ile Türk olmayan gayrimüslimler tasfiye edilmiş sıra Türk olmayan Müslümanlara, Kürtlere

---

[103] Bu bakış açısına göre Dersim'de yaşananlar bir isyandı ve bunun bastırılması harekâtıydı. Elbette devlet bu isyanı bastırırken halkı "eşkıya" olan aşiret reislerinden kurtararak Dersim'i medenileştirm"işti.

[104] Nitekim harekât sonrası yapılan açıklamalarda "Kürtlüğün bir daha ayağa kalkmayacak şekilde ezildiği" vurgulanmıştır.

gelmişti. Cumhuriyetin İttihatçılardan devraldığı Türkleştirme politikası, 1920-1921 Koçgiri, 1925 Şeyh Said isyanları ile birlikte Kürtleri hedef tahtasına oturtmuş, bu isyanların kanlı bir şekilde bastırılması sonrasında 1925 Şark Islahat Planı, Umumi Müfettişlikler ve diğer birtakım düzenlemelerle Kürtlerin asimilasyonu temel bir devlet politikası haline getirilmiştir. Bu çerçevede, ulus devletin inşasında en önemli engel olarak görülen Dersim'in tasfiyesi merkeze oturtulmuş ve 1937-38'de yapılan harekâtla bu tasfiye büyük bir katliamla hayata geçirilmiştir.

Dersim harekâtında temel hedef, ulus devletin inşasında en büyük engel olarak görülen Kürtlük olmakla birlikte, Dersim'in dini yapısı, yani Alevî-Kızılbaş yapısının bu harekâtta ne kadar hedef olduğu, harekâtın aynı zamanda Kızılbaşlığın da tasfiyesi olup olmadığı üzerinde çokça tartışılan bir konu olmuştur. Dersim'de her iki kimlik, yani Kızılbaşlık ve Kürtlük birbirinden ayrılmaz bir bütünlük oluşturur. Bu nedenle harekâtı sadece Kürtlüğün tasfiyesi olarak okumak bizi yanlış sonuçlara götürür. Nitekim bu durum, yani Dersim'in Kızılbaşlığı ve bunun Kürtlüğü konusu, Jandarma Umum Komutanlığının gizli Dersim raporuna da yansımıştır: "Alevîliğin en kötü ve tefrike değer (ayrılması gereken) cephesi Türklükle aralarındaki derin uçurumdur. Bu uçurum Kızılbaşlık itikadıdır. Kızılbaş Sünnî Müslümanı sevmez, kin besler, onun ezelden beri düşmanıdır… Bu o kadar ileri gitmiştir ki, Kızılbaş, Türk ile Sünnî ve Kürt kelimelerini aynı telakki eder" (JUK:53). Devamında ise Alevîlerin genel olarak düşmanlaştırdıkları "Yezid"i Türk olarak tanımladıkları belirtilir. Raporda ayrıca Yavuz Sultan Selim'in Alevî katliamına da hem bir "övgü ve minnet", hem de bir "serzeniş" bağlamında değinilir. "Övgü ve minnet", "Yavuz Sultan Selim'in gazabı olmasaydı, bugün güzel Türkiye'mizde tek bir Sünnî'ye tesadüf etmek imkânı belki de mümkün olmayacaktı" (JUK:50) sözleriyle ifade edilir. Dikkat çeken ise "güzel Türkiye"nin "Sünnîlik" ile özdeşleştirilmesidir. Rapordaki Yavuz Sultan Selim'e "serzeniş" ise şu cümlelerle ifade edilir: "Eğer Yavuz'un garazı Dersim'in yalçın dağları içine girebilmiş olsaydı, herhalde Dersim'i de bugün maddi ve manevi başka bir yol üzerinde görürdük" (JUK:51). Raporun genel çerçevesine bakıldığında "maddi olan başka yol"un "Türklük", "manevi olan başka yol"un ise "Sünnîlik" olduğu ortadadır. Dersim'in Kızılbaşlığı, Osmanlıdan sonra Cumhuriyet döneminde de bir "baş ağrısı" olarak görülmekte ve tasfiyede hedef konumunda yer almaktadır. Sonuçta Yavuz'un 1514'de,

Osmanlının da geçen dört yüz küsur yıl boyunca “başaramadığını”, 1937-38’de Cumhuriyet “başarmıştır”.

4. BÖLÜM

1960'LARDAN GÜNÜMÜZE ALEVİ KÜRTLER

4.1. 1960-1980 DÖNEMİ SOSYALİST SOL, KÜRT HAREKETİ VE ALEVİ KÜRTLER

Alevî Kürt kimliğinin kolektif inşasında 1960 ve 1970'lerdeki Türkiye solunun[1] sosyo-politik mobilizasyonu oldukça önemli ve kurucu bir dinamiktir. Bu yıllarda ve daha sonrasında Dersim, sol/sosyalist ve Kürt hareketinin toplumsal ve siyasal merkezlerinden biri olmuştur.

1960 ve 1970'li yıllarda Türkiye Solu[2] ve Kürt hareketlerinin gelişmesinde rol oynayan ekonomik, toplumsal ve dinsel etmenleri; dünyada da benzer şekilde yükselen sol/sosyalist hareketler, 1961 anayasası, kentleşme, eğitim, ulaşım ve iletişim olanaklarının artması, İslâm'ın 1960'lı yıllar Türkiye'sinde yeni bir boyut kazanması olarak saymak olanaklı görünmektedir. Bu yıllarda 1961 Anayasasının oynadığı rol önemlidir. 1960 askeri darbesinin ürünü olan 1961 Anayasasına ilişkin Ahmad (1996:185) "siyaseti radikalleştirdi ve eğer sadakatle uyulsaydı, liberal ve demokratik bir Türkiye vaat ediyordu." tespitini yapmaktadır.

1961 Anayasası, daha önce sıkı denetim altında tutulan grupların yerleşik güçlere karşı siyasi mücadele yürütmesine olanak tanımış ve bu niteliğiyle de siyaseti radikalleştirmiş görünmektedir. Bu anayasa Kürtler açısından hiçbir maddi değişiklik getirmemiştir. 27 Mayıs 1960 askeri darbesi ve 1961 Anayasasıyla gelen yeni rejim, halen hapishanede

---

[1] Burada Türkiye Solu kavramını kullanmamın nedeni, Kürt solunun ayrı bir hareket olarak örgütlenmesinden sonra da, birçok Kürdün özellikle Alevî Kürtlerin Türkiye Sol hareketi içerisinde (TİP, THKO, THKP-C, TKP-ML, TDKP, Dev-Yol, Dev-Sol, Kurtuluş, …) yer almasından kaynaklanmaktadır. Yine "Türkiye solu" kavramı birçok Kürdün yine özellikle Alevî Kürdün, Türkiyeli bir sol hareket içerisinde yer alırken, Kürt sol hareketine yakınlık duyması ya da tersi durum söz konusu olduğunda da kullanılmaya elverişli görünmektedir.

[2] Türk siyasi tarihinde Türkiye Solu genel olarak; Birinci dönem 1920-1930'lu yıllar, İkinci dönem 1960-1970'li yıllar, üçüncü dönem ise 1980'den günümüze olmak üzere üç döneme ayrılarak incelenmektedir. Bu bölümde bu ayrım dikkate alınmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken husus bu ayrımın solun ideolojik ya da örgütsel tarihi dikkate alınarak yapılmamasıdır.

olan 49'ların[3] durumunda bir değişiklik yaratmadığı gibi ayrıca bu dönemde 485 Kürt'ün gözaltına alınıp Sivas'ta bir kampta toplanması ve bunların 55'inin sürgüne gönderilmesi ve 1963'te 23'ler olarak bilinen Kürt milliyetçilerinin tutuklanması olaylarına imza atmıştır.

Yine bu dönemde yatılı bölge okullarının özellikle Kürtlerin yaşadığı yerlerde kurulması, Kürtçe ve Ermenice köy adlarının Türkçeleştirilmesi politikaları da eklendiğinde, devletin bu dönemde de Kürtlere ve Ermenilere karşı izlediği resmî politikayı sürdürdüğü görülmektedir. Fakat yine de 1961 Anayasası sendikalara grev hakkını vermesi, diğer özgürlüklerle birlikte düşünce, ifade, örgütlenme ve yayın özgürlüklerini açıkça garanti etmesiyle, 1960 öncesinde sıkı denetim altında tutulan işçi sınıfının ve radikal aydınların, Türk, Kürt ve Alevî Kürt üniversite gençliğinin politikleşmesini beslemiştir.

Bu ortamda ilk kez on yıllardır yönetici sınıfların çıkarlarıyla doğrudan çatışan çıkarları temsil eden Türkiye İşçi Partisi (TİP), 13 Şubat 1961'de, partiyi işçi sınıfının Meclis'te temsili için bir araç olarak kullanmaya çalışan 14 sendikacı tarafından kurulmuştur. Yine bu ortamda yani giderek artan toplumsal ve siyasal hareketlilik nedeniyle, Kürt meselesi üzerindeki tabunun kırılmaya başladığı ve Kürt hareketinin belli bir ivme kazandığı dönemdir. Bu dönemin işaretleri 1950'li yılların sonlarında Türk milliyetçiliğini hedef alan, fakat aynı zamanda sola geçişi de başlatan bazı gelişmelerle verilmeye başlanmıştır.1958'de Diyarbakır'da, adıyla hem sola ilgiyi, hem de Kürtlük fikrini sempatiyle dile getiren İleri Yurt gazetesinin yayımlanması ve 1959'da "49lar"[4]olarak bilinen grup içerisinde sol eğilimli bir kanadın oluşması (bkz. Bozarslan, 2007:1175) bu işaretlere verilebilecek örnek gelişmelerdir. 1960'lı yıllarda "Doğu"nun kapılarının açılmasının beslendiği iki kaynaktan biri Türkiye'deki işçi hareketinin ve solun kitleselleşmeye başlamasıyken, diğeri Irak Kürtlerinin mücadelelerinde gösterdikleri atılımdır.

---

[3] Bkz. 4 nolu dipnot

[4] 17 Aralık 1959'da DP iktidarı tarafından Ankara ve İstanbul'da çeşitli fakültelerde okuyan 50 Kürt genci gözaltına alınmıştır. Bu gençler İstanbul Harbiye binasında çok olumsuz koşullarda iki yıl tutuklu kalmışlardır. Bu gençler arasında üniversite öğrencisi M. Emin Batu veremden öldüğünden siyasi literatürde bu olay "49'lar" ismiyle geçmektedir. "49'lar Olayı" küllenmeye yüz tutmuş ulusal isteklerin tekrar tutuşmasını göstermesi bakımından önemli bir olaydır.

Bu anlamda TİP'in varlığı önemlidir. 10 Ekim 1965 seçimlerinde parlamentoya 15 milletvekiliyle giren TİP'in bu dönemdeki siyasal gücünün önemi topladığı oylarda yatmamaktadır. Bu partinin asıl önemi varlığını sürdürdüğü on yıl boyunca siyasette yarattığı etki olarak belirmektedir. Bu etki kendini, Türkiye'de solun geleceğini belirlemenin yanı sıra 1960'lı yıllar boyunca Kürt meselesine klasik Kemalist çevrelerden farklı yaklaşımından kaynaklanmıştır. Sosyalizme parlamenter yoldan geçişin mümkün olduğunu savunan TİP, kapılarını toplumun demokratik kesimlerine, sendikacılara işçilere, öğrencilere, öğretmenlere, köylülere açtığı gibi Kürtleri de bir çatı altında toplamıştır.

Mehmet Ali Aybar ve Behice Boran'ın Kürt meselesi konusuna klasik Kemalist çevrelerden, Türkiye Komünist Partisi'nin (TKP) yüzyılın başında Kürtlere ilişkin görüşlerinden,[5] Millî Demokratik Devrim (MDD) çizgisinin mimarı Mihri Belli'den çok daha açık olmaları bu dönemde hem Kürt ulusal bilincinin hem de sosyalist görüşlerin aynı anda filizlenmesine ve TİP bünyesinde yan yana gelmesine neden olmuştur. Bu durum TİP programına da yansımış, böylece Türkiye siyasi tarihinde ilk kez yasal bir parti, kurucu belgelerinde Kürt sorununa işaret etmiştir. TİP, 1964 yılında İzmir'de yapılan Büyük Kongresi'nde kabul ettiği programda ve 1967'de Malatya'da düzenlediği Kongrede, TİP'in "emekçi halkımızın, sosyalist aydınlarımızın (…) maddi ve manevi alanda sömürülen Doğu'nun meselelerini çözmek için birleşebilecekleri yegane siyasi kuruluş olduğu" (Ünsal, 2002:8) savunuluyordu.

TİP'in "Doğu" meselesine bu bakışı Parti içinde "Doğulular Grubu" olarak bilinen sosyalist kanadın oluşmasına neden oldu. Bu grup, Kürt ulusal sorununu sınıfsal boyutlarıyla ele almış, böylece TİP içinde "etno-sınıf"[6] olarak nitelendirilebilecek bir

---

[5] Sosyalizm mücadelesini Komintern'in ideolojik ve stratejik donanımıyla yürüten ilk dönem Türkiye Solu (1920-1930) genel olarak TKP ile anılmaktadır. TKP'nin bu dönemde Kürt meselesine bakışı Cumhuriyeti kuran kadronun taşıyıcısı olduğu zihniyetle uyumlu olmakla birlikte sınıfsal bir analizi de içermektedir. Buna göre Kürt meselesi TKP tarafından kapitalizmle (burjuvazi - feodalizm (derebeylik, ağalık) arasındaki çatışmanın bir görünümü olarak okunmaktadır. (Konuyla ilgili bkz. Yeğen, 2007: 1209)

[6] Etno-Sınıf kavramı hakkında bkz. Vivienne Wee, « Interrogating Regionalism in Relation to Ethnicity and Capital" Journal of Contemporary Asia, vol, 36, 2006. s.326.

yapı oluşmuştur. Türkiye Kürdistanı Sosyalist Partisi[7] (TKSP, PSK) kurucusu Kemal Burkay (2001: 183-184) anılarında konuyla ilgili olarak şunları yazmaktadır: "Biz Kürt sosyalistleri, ulusal sorunu, aynı zamanda sınıfsal boyutuyla ele alıyorduk. Burjuva yaklaşımın halka tam bir özgürlük getiremeyeceğini, Kürt halkının aynı zamanda Kürt ağa, şeyh ve burjuvaları tarafından ezilip sömürüldüğünü, gerçek kurtuluşun sosyalizmde olduğunu ve ancak sosyalist bir iktidarın bu sorunu demokratik bir biçimde çözeceğini, bunun için her iki halkın emekçi hareketinin birliğini ve ortak mücadelesini savunuyorduk. TİP içinde sosyalist bir kanat oluşturduk."

Burkay'ın anılarından da anlaşılacağı üzere TİP içerisinde yer alan Kürtlerle Partinin Kürt meselesine bakışı aynı doğrultudadır. Yani her iki kesimde de ulusal sorunun, "sınıf mücadelesiyle", "sosyalizmle" çözüleceği tahlili hâkim görüştür. TİP ve Kürtler arasındaki bu ortaklık 1967'de iyice belirginleşmiş, bu durumda 1967'de yedi şehirde, siyasi literatüre "Doğu Mitingleri"[8] olarak geçen kitlesel buluşmanın önünü açmıştır. Bu mitingler ve Partinin Kürt sorununa yaklaşımı TİP'in 12 Mart sonrası 20 Temmuz 1971'de Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmasının gerekçesi olacaktır. Fakat Anayasa Mahkemesi'nin bu kararından önce halihazırda Partinin on yıl boyunca Genel Başkalığını yapan ve Partinin sürükleyici kişisi olarak görülen yazar, hukukçu ve akademisyen Mehmet Ali Aybar, 1970'te "bilimsel sosyalizmci" ve "kadrocu" bir parti fikrini savunan Behice Boran ve Sadun Aren ekibince yenilgiye uğratılmıştır. TİP'in Kürt meselesinde en radikal kararları aldığı 1970 Kongresi Doğulular Grubunun da Partiden soğuduğu ve Partiden ayrıldığı kongre olmuştur.

Genel itibarıyla Doğulular Grubunun TİP'ten ayrılması, Kürtlerin Türk solundan da ayrıldığı anlamına gelmektedir. Bu ayrışmada Türk solunun, Kemalizmin etkisiyle, Kürt ulusal mücadelesini "milliyetçilikle" suçlayarak onunla arasına bir mesafe koyması, Türk solunda 1966'lı yıllardan itibaren başlayan kabaca Millî Demokratik Devrim-Sosyalist Devrim tezleri çevresinde başlayan ayrışma, 1969 başlarında Devrimci Doğu

---

[7] Bu parti daha sonra Kürdistan Sosyalist Partisi (PSK) ismini alacaktır.

[8] Doğu Mitinglerinin ilki 16 Eylül'de Diyarbakır'da, ikincisi 24 Eylül'de Silvan'da, üçüncüsü 1 Ekim'de Siverek'te, dördüncüsü 8 Ekim'de Batman'da, beşincisi 15 Ekim'de Tunceli'de, altıncısı 22 Ekim'de Ağrı'da, yedincisi 19 Kasım'da Ankara'da yapılmıştır. Mitingler konusunda bkz. Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi, c.7, s. 2129-2130

Kültür Ocakları'nın (DDKO) kurulması, Molla Mustafa Barzani'nin Kuzey Irak'ta verdiği özerklik mücadelesinin kısmen başarıya ulaşması rol oynamıştır.

Türk solundaki Kemalizm etkisi Mihri Belli önderliğindeki MDD'de de daha çok öne çıkmaktadır. MDD taraftarlarının çevresinde toplandıkları haftalık Türk Solu dergisinde, Kürt Sorununa hiç değinmemekle birlikte dergi sık sık Mustafa Kemal'le, Atatürkçülükle ilgili yazılar yayınlayarak, Amerikan emperyalizmine karşı Millî Kurtuluş Yolunu vurgulamaktaydı. (Bkz.Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi, c.7, s. 2130) Belli'nin Aydınlık Dergisi'nde yayınlanan "Millet Gerçeği" başlıklı yazısında Kürt sorunundan söz edilmekte, Şeyh Said İsyanı "İngiliz emperyalizminin çıkarları paralelinde bir irtica hareketi" (Yeğen, 2007: 1219) olarak tanımlanmaktadır. Bu yazıda aynı zamanda hükümet denetiminde Kürtçe yayın ve eğitim yapılabileceği de söylenmektedir. Mihri Belli Kürt meselesini Misak-ı Millî sınırları içinde MDD ile çözmeyi amaçlamaktadır. Mihri Belli'nin bir sosyalist olarak "Ulusların Kaderlerini Tayin Hakkı" (UKTH) ilkesinin "her ulusun mutlaka ayrılarak ulusal devlet kurması gerektiği anlamını taşımadığı" (Akt, Yeğen, 2007:1219) yollu görüşleri de bulunmaktaydı. Mihri Belli aynı zamanda Kürt halkının etnik özelliğini inkar edenlerin faşizan bir politika izlediğini söylemektedir.

1968-1972 arası Türk solunda hem ayrışmaların hem de sosyalist hareketin legal mücadele alanından radikal bir biçimde kopuşun gerçekleştiği, toplumsal mücadelenin kitleselleştiği yıllar olmakla birlikte üniversitelerde kurulan Fikir Kulüpleri Federasyonu'nun Dev-Genç'e dönüştüğü ve gerilla hareketlerinin de başladığı, Türk solunun Kürt sorununa karşı tavırlarının da netleştiği dönemdir. Türk solunda Aydınlık dergisinin, Proleter Devrimci Aydınlık (PDA) ve Aydınlık Sosyalist Dergi (ASD) olarak ikiye ayrılmasıyla başlayan bölünme, sonrasında Mahir Çayan önderliğindeki bir grubun ASD'den ayrılmasıyla devam etti. Mahir Çayan ve arkadaşları Türkiye Halk Kurtuluş Partisi Cephesini (THKP-C), Hüseyin İnan, Deniz Gezmiş ve arkadaşları Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu'nu (THKO) kurdu. Bu örgütler sosyalist devrimin kır-şehir gerilla mücadelesiyle geleceğini savunmuş ve bu doğrultuda mücadeleye girişmiştirler.

Türkiye solu, 12 Mart 1971 Askeri Muhtırası'ndan sonra Kürt meselesine bakışını netleştirmiştir. Bu dönemde 60'lı yıllardaki Kürt sorununa ilişkin "köylülük",

"feodalizm", "toprak sorunu", "irtica", "kapitalizmin gecikmişliği" terminolojisi terk edilmemişse de meselenin "ulusal" boyutu ön plana çıkarılmış ve UKTH'nın çözüm yolu olduğu teslim edilmiştir. Türkiye solu bu kez de UKTH'nın nasıl uygulanacağı etrafındaki tartışmalarla yeni bölünmelere gitmiştir. Bu yıllarda ülkede, Marx ve Lenin'e ait eserlerin çoğalması ve hızla okunmalarıyla, konuyla ilgili tartışmalar "teorik" ve fazlasıyla kitabi düzeyde kalmış, Kürt meselesinin toplumsal ve tarihsel dinamiklerine inilmemiştir. Ayrıca bu tartışmayı yürüten taraflar çoğunlukla anti-emperyalist ve ulusal mücadele yürüttüklerinden Kemalizmle de bağlarını tam anlamıyla koparamamışlardır.

1970'li yıllarda bu genellemenin nispeten dışında kalabilecek birkaç sol geleneğin temsilcilerinden söz etmek gerekmektedir.[9]Bunların başında THKP-C geleneğinden "Kurtuluş" gelmektedir. Kurtuluş'un Kemalizm'e ve Kürt meselesine yönelik analizleri bu örgütü Türkiye solu içerisinde ayrıksı bir yere koymaktadır. Bu durum ilk olarak örgütün adında kendisini göstermektedir. Örgütün tam adı "Türkiye ve Kuzey Kürdistan Kurtuluş Örgütü"dür. Kurtuluş, Kemalizm'i, " bir müttefik değil, azgın bir şovenizm" olarak nitelemiştir (STMA, c.7, s. 2262). Kurtuluş çevresinin bir diğer radikal tahlili ise "Kürdistan"a ilişkindir ve bu tahlile göre Kürdistan bir sömürgedir ve Türkiye, bu bölgeleri sömürmektedir. Ayrıca bu örgüte göre UKTH salt teoride değil, pratikte de uygulanmalıdır. Kurtuluş, somut koşullar gerektirdiği takdirde Kürtlerin ayrı ulus kurma haklarının olduğunu ve bunu engellemenin "ezen ulus sosyalistlerine yaraşan bir tavır olamayacağını" (akt. Yeğen, 2007:1223) savunmaktadır. 1970'lerde Antalya, Mersin, Samsun, Trabzon, Rize, Bayburt ve Kızıltepe'de hatırı sayılır bir kesimi örgütleyen Kurtuluş'un bu radikal tezleri başta aynı gelenekten gelen Devrimci Yol tarafından çokça eleştirilmiştir.

Kemalizm konusunda Kurtuluş'la ortak teorik mirasa sahip olan Devrimci-Yol'un Kurtuluş örgütüyle ayrıldığı en temel mesele "Kürdistan'ın sömürge" ilan edilmesi konusundadır. Devrimci Yol'a göre Kürtler UKTH'na kayıtsız şartsız sahiptirler ancak bu çok da başvurulması gereken bir yol değildir. Devrimci Yol, bunun yerine oligarşiye

---

[9] Burada tek tek Türkiye Sol örgütlerinin Kemalizm ve Kürt sorunu tahlillerine yer verilmeyecektir. Ancak tezin konusu açısından ve 1980 sonrası gelişmeleri de yakından ilgilendiren birkaç geleneği temsil eden örgütün perspektiflerinin sunulması gerekmektedir.

ve emperyalizme karşı mücadeleyi Kürt ve Türk halklarıyla birlikte ortak yürütmek gerekliliğine vurgu yapmaktadır.

Türk Sol hareketinde "Maocu" gelenekten Türkiye Komünist Partisi-Marksist Leninist (TKP-ML) Kürt meselesine dair yaptığı tahlillerde, meselenin ulusal mahiyetini kabul etmekte ve ayrılmanın Kürtlerin hakkı olduğu tahlilini yapmaktadır. TKP-ML, UKTH ilkesi çerçevesinde ayrılmayı bir hak olarak görse de bunun mutlaka gerçekleşmesini savunmamaktadır. Savunduğu temel teorik ve pratik çerçeve anti-emperyalist, anti-feodal mücadelede ortak strateji izlemektir. İbrahim Kaypakkaya 'nın kurduğu bu örgüt, Türkiye solunun başka örgütlerine kıyasla Kürt meselesinde son derece kararlı bir tutum sergilemiş ve partinin silahlı kanadı Türkiye İşçi Köylü Kurtuluş Ordusu (TİKKO) başta Tunceli olmak üzere[10] Kürtlerin ve özellikle Alevî Kürtlerin yoğun yaşadığı Malatya-Kürecik,[11] Erzincan, Elazığ, Maraş gibi illerde tutunmuştur.

Maocu eğilim içerisindeki en kitlesel hareketi THKO kökenli Halkın Kurtuluşu çevresi oluşturmaktadır. 1980 sonrasında Türkiye Devrimci Komünist Partisi (TDKP) adını alacak olan bu örgüt, UKTH prensibini teorik olarak savunmakta, TKP çizgisini sağ ve sosyal- şoven olarak tanımlamaktadır. Halkın Kurtuluşu 1970'li yıllarda, Kürt siyasetinde "ezilen ulus dar görüşlülüğü" ve "milliyetçi" unsurların varlığına işaret etmektedir. Bu örgüt de özellikle Alevîlerin ve Alevî Kürtlerin yaşadığı yerlerde taban bulmuştur.

Türkiye solunun 12 Mart-12 Eylül arasındaki durumu kabaca bu şekildedir. Bu dönemde Türkiye solunun 1960'ların sonlarına doğru beliren UKTH iyice belirginleşmiş Kürt solu da "ayrı örgütlenmenin" gerekliliğini düşünerek Irak'taki Barzani hareketinin bir uzantısı sayılabilecek Türkiye Kürdistanı Demokrat Partisi (TKDP), Türkiye KDP, Rızgari, Kawa, vb. ve son olarak da PKK içerisinde yer almışlardır.

---

[10] TKP-ML'nin silahlı kanadı TİKKO'nun Tunceli'de yaygın bir biçimde örgütlenmesi, diğer örgütlerce silahlı kanadının kısaltmasının "Tunceli İşçi Köylü Kurtuluş Ordusu" olarak değiştirilmesine ve küçümsenmesine neden olmuştur.

[11] Örgütün kurucusu ve ilk genel sekreteri olan İbrahim Kaypakkaya'nın Malatya/Kürecik Raporu bulunmaktadır. Bu rapora http://www.enternasyonalforum.net/sosyalizm/744-ibrahim-kaypakkaya-nin-malatya-kurecik-hakkindaki-1971-tarihli-raporu.html, adresinden erişilebilir.

Bu dönemde Alevî Kürtlerin kolektif kimlik inşasında beliren bir diğer önemli konuya İslâm'a değinmek gerekmektedir. İslâm'ın bu dönemde siyasallaşarak kentlerde daha görünür hale gelmesi, Alevî Kürt kimliğinin inşa sürecinde önemli bir unsur olmuştur.

27 Mayıs 1960 darbesiyle siyasal faaliyetler üzerine konulan yasaklar 13 Ocak 1961 tarihinde kaldırılması üzerine kapatılan DP'nin yerine, DP'nin devamı sayılabilecek neo-demokrat partiler kurulmuştur. du. Bu partilerden biri Adalet Partisi (AP), diğeri de Yeni Türkiye Partisi (YTP) idi. Türkiye darbeden sonra ilk kez 15 Ekim 1961 tarihinde Milletvekili Genel Seçimlerine gitmiş, ve bu tarihten 10 Ekim 1965 Genel Seçimlerine kadar geçen sürede 4 tane kısa ömürlü koalisyon hükümetlerine sahne olmuştur.

Koalisyon hükümetleriyle birlikte Türkiye'de bir siyasal istikrarsızlık dönemi ve partilerin "sağ"a kayması söz konusu olmuştur. 4. Koalisyon hükümeti ve bu hükümetin kurulması için yürütülen seçim kampanyası, özellikle 1965-1980 yılları Türkiye siyasal hayatının gidişatını belirleyecek son derece önemli iki boyut içermektedir: Bunlardan biri, 1961 anayasasının kabulünden 1965'e kadar "Sol" a karşı izlenen siyasetteki radikal değişiklik, diğeri ise İslâm ile ilgilidir. Sola karşı izlenen siyasette şöyle bir değişiklik söz konusudur: Her ne kadar önceki hükümetler de hiç bir şekilde soldan yana olmamışlar ve İşçi Partisi'nin toplantıları sık sık silahlı çetelerin saldırılarına uğramışsa da bu tür uygulamalar 4. koalisyon hükümetiyle birlikte açık hükümet onayıyla uygulanmamıştır. Öncekilerle birlikte dördüncü koalisyon hükümetini telaşa düşüren konu solun gelişimidir. İşçi Partisi ve Türkiye'nin sorunlarını tartışıp açığa çıkartmak üzere üniversitelerde örgütlenen Fikir Kulüpleri Federasyonu (FKF), hükümetlerce mevcut düzene gerçek tehdit olarak algılanmıştır.

Ahmad, 1960'larda Türkiye'de İslâmın yeni bir boyut kazandığını yazmaktadır. Bu "amacı, 27 Mayıs devriminin ve 1961 Anayasasının serbest bıraktığı güçlerle savaşmak olan anti-liberal, anti-radikal, anti-sosyalist"(Ahmad,1996:374) olan ideolojik boyuttur. Mardin de (2005a:123) "İslâm'ın ilk siyasallaşma (yeni) boyutu 1960'ların ortalarında ortaya" çıktığına işaret etmektedir. 1960'lı yılların ortalarından itibaren İslâm, kırdan kente göç etmiş, ya kendi aile geçmişleri ya da kendi mekanlarından birdenbire kopmuş olmaları yüzünden "yalnızlık duyabilecekleri millî düzeydeki statülere sürüklenmiş" (Mardin, 2005a:137) pek çok insan arasında geleneksel unsur olarak iş görmüştür. Bu

insanların çoğunu, kentsel nüfus oranlarını arttırmada önemli payları olan zanaatkarlar, esnaflar, tüccarlar ve küçük çiftçiler oluşturmaktaydı.

Bu kesimler, "toplumun, Kur'an'ın emirlerine göre biçimlendirilmesi gerektiğini düşünüyorlardı" (Mardin, 2005a:140) ve İslâm, bu kesimler arasında uyumlu bir toplum ideali yaratmıştı. Kentlere göç eden, büyük sermaye tarafından sömürülen ve ayak uyduramadığı bir topluma yabancılaşan bu kesimler arasında İslâm hem bir geleneksel kimlik hem de "silah" (Yücekök'den akt.Mardin, 2005a:138) olarak kullanılmıştır. Öyle görünüyor ki kentlere gelenlerin çoğu, baba ocaklarından, alışagelmiş oldukları çevrelerden uzaklaşmış oldukları için gereksindikleri maddi ve manevi desteği İslâm'da aramaktadırlar.

1950-1960 yılları arasında iktidarda olan Demokrat Parti ile dini çevreler arasında bir ittifak gerçekleşmişti. 1950'li yılların ortalarından itibaren söz konusu olan bu ittifak DP ile Sünnî tarikatlar arasındaydı. 1960 askeri darbesi bu ittifaka son vermiştir. DP'nin özellikle 1957 yıllarında Nurcularla yaptığı bu ittifak, Alevî toplulukları arasında hoş karşılamamış, Alevîler 1950'li yılların başında DP'ye verdiği desteği geri çekmişlerdir. DP'nin Nurcularla ittifakı Mardin'in de (2005a:123) belirttiği üzere "Osmanlı yönetimi döneminde baskı altında tutulmuş bir azınlık şeklindeki eski statülerini yeniden kendilerine hatırlatan soğuk rüzgarları hissetmelerine" neden olmuştur.

1960 darbesinin sonuçlarından biri Alevîler için 1950'li yılların sonlarına kıyasla daha özgürlükçü bir ortamın doğması olarak belirmiştir. 1960'lı yıllrın ortalarına kadar ortalarına kadar devam eden bu durum 1960'ların ortalarıyla birlikte değişmeye başlamıştır. Bu yıllardan itibaren Alevîler, gerek siyasal partilerin sağa kayarak, solu tehdit olarak algılayıp buna karşı İslâm'a başvurmaları gerekse de kentlere yerleşmeye başlayan tüccar, esnaf ve benzeri kesimlerin açık olarak İslâm'ı benimsemeleriyle karşı karşıya kalmışlardır.

İslâm'ın kentlerde daha belirgin bir biçimde yaşanıyor olması, Alevî topluluklarınca kendi kimliklerinin varlığına ilişkin tehdit olarak algılanmıştır. Bu durum, Alevîlerle Sünnîler arasındaki, dine dayalı tarihsel ayrılığın bu kez iki kesimin kentlerde yan yana yaşamak zorunda kalmalarıyla daha açık hale gelmesine neden olmuştur. 1960'lı

yılların ortalarından itibaren kentlerde devletin açık ya da örtük desteğiyle Alevîlere yapılan kitlesel saldırılarda, bu kesimler de aktif rol oynamıştır. İki kesim arasında dine dayalı sınırların daha da keskinleşmesine neden olan bu katliamlar, 1980'li yıllar sonrasında solun da gerilemesi üzerine Alevî Kürtlerin, Alevîliğe yönelik kimlik inşalarının daha bir berraklaşması anlamına gelmektedir.

4.1.1. Sosyalist Sol ve Alevî Kürtler[12]

Alevî Kürtler, yukarıda kısaca özetlenen Türkiye Solunu oluşturan her örgütte ve daha sonra ayrı örgütlenmeye giden Kürt sol hareketlerin hemen hemen tümünde yer almışlardır. Bu yer alma biçimi yalnız üyelik, sempatizanlık düzeyinde kalmamış, sıklıkla örgüt kurma ya da örgütün yöneticisi, önde gelenleri olma biçiminde de gerçekleşmiştir.[13] Bu durumun temel nedeni Alevî Kürt gibi etno-dinsel bir kimliği oluşturan bileşenlerin yani Alevîlik ve Kürtlüğün siyasal iktidarlarca yok sayılması, ötekileştirilmesi ve yok edilmeye çalışılmasında yatmaktadır. Sosyalist sol ve Alevî Kürt ilişkisi Alevî Kürt kolektif kimliğinin inşasında özellikle 1980'lerden sonra ifade edilecek olan Kürt-Kızılbaş-Komünist (bu durum siyasi literatürde sıklıkla "3 K" olarak ifade edimiştir[14]) kimliğin yani etno-dinsel-sınıfsal kimliğin billurlaşmasında rol oynamıştır. Sosyalist sol ve Alevî Kürtler ilişkisi aynı zamanda Alevî Kürtlerle, Sünnî Kürtler arasında etnik-dinsel sınırların yeniden çizildiği bir alan olmuştur.

---

[12] Bu başlıkta hemen belirtilmesi gereken birkaç çekinceli durum söz konusudur. Bunlardan ilki bu konuda henüz bir bilimsel çalışmanın bulunmayışıdır. İkincisi de Alevîlik üzerine mevcut kaynak bolluğuna rağmen kaynaklarda "Alevîler ve sol" konusu Türkiye solu ile ilişkileri bağlamında genel tahlillerle geçiştirilmiş ya da özcü politik ve ideolojik yaklaşımlarla Alevîlik yeniden inşa edilmiştir. (Örneğin "Alevîlik sosyalizmdir", "Alevîler doğuştan sosyalistir" temelli yaklaşımlar özcü olmakla kalmamakta, Alevîlerin DP ya da CHP'de yer almalarını açıklayamamaktadır.) Kürt solu içerisinde de Alevî Kürtlerin durumunu inceleyen doğrudan bilimsel bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Yine de Alevî Kürtleri, Alevîliklerinden dolayı kapsadığından ve "Alevîlik ve Sol" ilişkisine kuramsal bir perspektiften bakan Ayhan Yalçınkaya'nın makalesi, konunun içerdiği yakıcı meseleleri tartışmayı içerdiğinden de önemlidir. Bkz.Yalçınkaya, A. "Alevîlik ve Sol" http://alevîhaberajansi.com/?p=1249, E. T. 30.01.2016

[13] Söz konusu saptama Alevî Kürtlerin tümünün, yekpare bir biçimde politize olduğu ve aktif siyaset içerinde yer aldıkları biçiminde anlaşılmamalıdır.

[14] 1990'lı yıllarla birlikte Türkiye'de Feminist hareketlerin yükselmesi ve Toplumsal Cinsiyet kuramlarının okur- yazarlık oranlar hayli yüksek olan ve geçmiş Türkiye Sol hareketlerde yer alan Alevî Kürt kadınları arasında tüketilmesi ve kendi konumlarını sorgulamalarıyla birlikte bu kimliğe yani Kürt-Kızılbaş-Komünist kimliğine "Kadın"ı da eklemek gerektiği ortak fikri doğmuştur. Yani böylece bu yeni kimlik "Kürt-Kızılbaş-Komünist-Kadın" biçiminde formüle edilmeye başlanmıştır. Bu aynı zamanda Alevîlikte "kadın-erkek eşittir" söylemini de yerle bir etmekte, eşit olmayanların eşitmiş gibi ve bunun mitik bir anlatıyla aktarılmasına karşı çıkıştır.

Genel olarak bakıldığında Alevî Kürtlerin 1960-1980 döneminde ve bu zaman diliminin ilk on yılında yani 1960-1970 arasında, Türkiye solunda Kürt ve daha çok da etno-sınıfsal bir kimlikle yer aldıkları görülmektedir. 1937-1938 Dersim katliamından, 1940 yılında kurulan Köy Enstitülerinin ve diğer eğitim kurumlarının "Resmî Eğitim" sisteminden geçmiş, askerlikte Cumhuriyet'in ilke ve esaslarının "terbiye"siyle bir süredir suskunluğa bürünmüş olan Alevî Kürtler, 1950'li yılların sonlarıyla birlikte aktif politikaya girmenin işaretlerini vermeye başlamışlardır. Bunu, "49'lar" listesinden okumak olanaklı görünmektedir. Bu listede Diyarbakır, Lice, Siverek, Kulp'tan Sünnî Kürtler bulunduğu gibi Tunceli, Varto, Palu ve Maraş'tan Alevî Kürtlerin isimleri de bulunmaktadır. Bu isimlerin arasında 1971 yılının sonlarında Barzani'nin KDP'sinin infaz edeceği Kürt siyasi tarihinde Dr. Şıvan olarak bilinen Said Kırmızıtoprak da bulunmaktadır. Said Kırmızıtoprak, Türkiye Kürdistan Demokrat Partisi'ni (Türkiye KDP) kuran ve 1971'de DDKO davalarında kendi kimliğini, Kürt dilini ve Kürt kültürünü öne çıkaran bir çizgi izleyerek öncellerinden kopma yolunda adım atan isimlerden de biridir. Sait Kırmızıtoprak 1935 yılında Dersim'in Nazmiye İlçesinde doğmuş, Dersimli bir Alevî Kürttür.

1960-1980 döneminde Alevî Kürtler, Sünnî Kürtler gibi TİP içerisinde özerk bir grup olan "Doğulular Grubu" içinde yer almışlardır. Bu grup içerisinde yer alan Alevî Kürtler, dünyada yaşanan ulusal kurtuluş mücadelelerinden ve sol devrimlerden etkilenmiş ve Kürt kimliği altında Güneydoğulu Kürtleriyle birlikte Doğu mitinglerini düzenlemişlerdir. 1930'lu yıllardan beri sesi soluğu kesilmiş olan Kürt hareketinin ilk kez olarak sosyalist bir söylemle kitleselleştiği Doğu Mitinglerinin Tunceli'deki örgütleyicisi Tunceli'nin Kızılkale (Dırban) köyünde doğan, Diyarbakır Ergani Köy Enstitüsü ve Ankara Hukuk Fakültesi mezunu Kemal Burkay'dır.

Alevî Kürtler, bu dönemde kurulan ve Kürtlükten ziyade Alevîliği ön plana çıkarmaya çalışan BP'de yer alırken de Kürt kimliklerini ön plana çıkarmaya çalışmışlardır. Bu anlamda Partinin kurucusu Cemal Özbey'in, partide bir dönem genel sekreterlik yapacak olan Şemsi Belli ve TİP kökenli Orhan Arsal ile anlaşamaması anlamlıdır. Özbey ile Arsal arasındaki anlaşmazlığın nedeni, Arsal'ın parti programına "Türkiye Halkları Cumhuriyeti ve Materyalizm felsefesine saygımız vardır" ibarelerini koymak istemesinden kaynaklanmaktadır. Özbey'in gözünde Genel Sekreter Şemsi Belli ise,

Hüseyin Günel'in verdiği sermaye ile "Kürtçe şiveli" Anayaso Dergisi'ni çıkaran ve bölücülük yaparak partiyi zedeleyen bir isimdir. (Bkz. Güler, 2008:83-84)

Alevî Kürtlerin, Dersim katliamıyla, resmî eğitim sistemiyle, askerlikle ve daha başka unsurlarla (göç, kentleşme, iletişim olanaklarının artması, vb) arka plana atmaya, unutmaya çalıştıkları Kürt kimliğini 1960-1970 arası dönemde Türkiye solu içinde yer alarak ve siyasallaşarak yeniden ön plana çıkarmaya çalışmalarına ilişkin başka örnekler de verilebilir. Fakat bu gereksiz bir çaba olarak belirmektedir. Burada üzerinde durulması gereken bir diğer konu bu dönemle birlikte Alevî Kürtlerle- Sünnî Kürtler arasında var olan tarihsel –dinsel- sınırların yeniden nasıl çizildiğine ilişkin analizlerin yapılmasıdır.

Bu anlamda ilk olarak yine aynı kaynağa yani TİP'e, TİP'teki "Doğulular Grubu" olarak adlandırılan bloğun TİP'teki seyrine bakmak gerekmektedir. Bu blok TİP içerisinde ve sonrasında zamanla Sosyalist Kürtler ve Türkiye Kürdistanı Demokrat Partisi (TKDP) çevresinde yer alacak olan milliyetçi Kürtlerden oluşan iki koldan yürümüştür. Sosyalist Kürtler daha çok Alevî Kürtlerle, TKDP ise Güneydoğulu Sünnî Kürtlerle temsil olunmaktadır.

TKDP, 1965'te Urfa milletvekili Faik Bucak ve muhasebeci Sait Elçi tarafından kurulmuştur. Gerekli kadroları, örgütlenmeleri vb. olmadığı tespitleriyle TİP'e üye olmaya hatta, TİP'te kalmaya devam etmişlerdir. Sait Elçi tarafından kurulan TKDP, Kürt örgütlerinin çoğunluğu tarafından "burjuva milliyetçisi" olarak nitelenmişlerdir. (STMA,c.7,s.2320) İlk yıllarında, kısmen Irak KDP'sinin bir uzantısı olan bu parti içinde Dr. Şivan, partiyi solla eklemlendirmeye çalışmasına rağmen bunu başaramamış, partinin milliyetçi tutumu dolayısıyla partiden ayrılmıştır. Dr. Şivan hakkında günümüzde çeşitli anlatılar bulunmaktadır. Bunlardan birini aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür:

"Dr Şivan Kürdistan köylerinde politik çalışma yürütürken önce bir imam konuşmayı açar, kuran okuması yapar, ardından dr şivan politik propagandasını yaparmış. dersimli bir alevî ve bir marksist-sosyalist olmasına rağmen böyle bir çalışma yürütebilmesi…" ya da buna benzer olarak,

"Dr. Şivan'ın, "Said-i Nursi'yle (ya da Şeyh Said ile) Seyit Rıza'yı buluşturabilirsek bu iş tamam" dediği söylenmektedir.

Dr. Şivan'a ait olduğu söylenen bu anlatıların doğruluğu bir yana bu anlatılar, bir yandan Dr. Şivan'ın kimliğinde Alevî ve Sünnî Kürtler arasındaki dinsel sınırı Kürtlük potasında eritirken (bir Alevî Kürt olarak Sünnî bir Kürt örgütünde yer alması) bir yandan da iki kesim arasındaki dinsel sınıra işaret etmektedir. İki kesimin de Kürt olduğu doğrudur fakat bir kesim Alevî diğeri ise Sünnîdir. iki kesim arasındaki yani Alevî Kürtlerle Sünnî Kürtler arasındaki dinsel sınırlara işaret etmekte ve bu dinsel sınırların aşılmasına ilişkin ortak bellekteki duygu ve dilekleri yansıtmaktadır. Bu anlatılar, yüzyıl başından beri Koçgiri, Şeyh Said ve Dersim'de başarılamayan ulusal birliğin bir özlemi ve iki kesim arasında dine dayalı sınırların kalkması ve Kürtlük kimliğinde birleşilmesi olarak okunabilir.

Alevî Kürtlerin 1960-1970 yılları arasında sosyalist Kürt inşa süreci devam ederken bu dönemde bir yandan da son derece yaygın olarak Alevîlikten ve Kürtlükten tamamen arındırılmış Sosyalist kimlik inşaları hızla yükselmektedir. Bu dönemde politikanın sınıf temelli yürümesi, etnik ve dinsel kimliklerin geri çekilmesine neden olmuştur. Marksizmin eksik ve yanlış yorumlanması sebebiyle[15] dine bakış çok katı bir biçimde eleştirilmiş, din "halkın afyonu" olarak kabul edilirken, din adamları ve özellikle Alevîlikte çok önemli bir yer tutan "dedeler," sömürücü sınıflar olarak değerlendirilmişlerdir. Bu dönemde ayrıca Türkiye sol kültürüne hâkim olan "ajanlık, muhbirlik, burjuva özentisi suçlamaları," "kitap", "teori", "öğrenme"nin adeta fetişleştirilmesi gibi olgular yani sol içindeki mevcut olumsuz atmosfer 1980 sonrası Alevî Kürt solcuları da etkilemiştir.

Sosyalist sol Alevî Kürt kimliğinin oluşumunda temel belirleyici unsurlardan biri olmuştur. Sosyalist sol tarihsel koşulları içinde Alevî Kürt etno-dinsel kimliği için temel tutunum kaynaklarından biridir. Bu tutunum 1960-1980 yılları arasında gerçekleşmiş ve bu yönüyle de etnisite ile kimlik sorunu arasındaki ilişkileri ve etnisitenin farklı koşullarda ortaya çıkan, farklı koşullarda doğan durumsal (contingent) niteliğini görmek açısından önemlidir. 1960-1980 arasında İslâm'ın siyasallaşması, devlet desteğiyle

[15] Türkiye solunun 1960-1980 arası dönemde dine, ulusa ve Marksizm'e bakışına eleştirel bir yaklaşım için bkz. Küçükaydın, 2005.

Alevîlerin varlığına açık tehdit olarak yapılanması, Alevîlere yönelik katliamlar,vb. faktörler Alevî Kürtlerin büyük çoğunlukla Sol ve Sosyalist hareketlerde yer almasına neden olmuştur.Fakat tüm bu faktörlerden öte Alevî Kürtlüğün solla kurduğu ilişkinin temelleri, Alevî Kürt kimliğinin etnik kategorilerinin tarihsel olarak iktidarla kurduğu ilişkilerde aranması gerekmektedir.

4.2. 1980'LERDEN GÜNÜMÜZE ALEVİ HAREKETİ, KÜRT HAREKETİ VE ALEVİ KÜRTLER

Üzerinde otuz beş yıldır söz söylenen, ancak söylemekle tükenmeyen ve hala daha söylenecek çok söz olan 12 Eylül 1980 askeri darbesi ve onun Türkiye'nin siyasal, ekonomik ve toplumsal hayatında yarattığı büyük ve bazıları tamir edilemez olan tahribatlar, esas olarak kendisinden sonraki dönemi belirlemesi açısından çok önemli bir dönüm noktasıdır. Ekonomiyi, siyaseti ve toplumu topyekûn bir şekilde yeniden dizayn etme temelinde gelişen 12 Eylül'ün bu bağlamdaki asıl hedefi; 1960'larda başlayan ve 12 Mart 1971'de kısa bir kesinti ile dönüşüme uğradıktan sonra 1970'lerin ikinci yarısında kitleselleşerek devam eden "sol/sosyalist hareket" ile buna paralel bir biçimde ve bunun içerisinden gelişen ve 1970'lerin sonlarına doğru güçlenmeye başlayan "Kürt hareketi" olmuştur. 12 Eylül ve yarattığı rejim bu tasfiyeyi büyük oranda başarmıştır. Sosyalist sol başta olmak üzere solun bütün dinamikleri (legal-illegal partiler, örgütler, sendikalar, dernekler, kooperatifler, vakıflar, kulüpler, birlikler vb.) yerle bir edilmiş, 70'lerin sonlarında PKK özelinde silahlı bir örgütlenme geliştiren ancak PKK dışında birçok diğer örgüt ve yapıyı da barındıran Kürt hareketi de aynı akıbete uğramıştır.

Önceki bölümde de değinildiği üzere 12 Eylül öncesi Alevîler bağımsız bir örgütlenmeden ziyade genellikle sosyalist sol örgütlerin içerisinde veya CHP bünyesinde yer alıyorlardı. Bu nedenle 12 Eylül'ün Alevî örgütlenmelerine de bir darbe indirdiğini belirtmek çok da doğru olmayacaktır. Çünkü ortada darbe indirilecek düzeyde bir Alevî örgütlenmesi bulunmamaktadır. Alevî merkezli bir parti olan ancak 12 Eylül arifesinde artık etkisiz bir konuma gelmiş olan Türkiye Birlik Partisi ve az sayıdaki Alevî derneği de 12 Eylül'de kapatılmış ve yasak kapsamına alınmıştır. Alevîler ve özellikle de Kürt Alevîler darbeden asıl "nasibini" sosyalist sol ve Kürt hareketi içerisinde bulunmalarından dolayı almışlardır.

Ancak buna rağmen 12 Eylül darbesinden üç ay önce Genelkurmay Başkanlığı tarafından hazırlanan ve Kenan Evren imzasıyla Haziran 1980 tarihinde tugay ve alay komutanlıklarına gönderilen "Türkiye'ye Yönelik İç Tehdit" isimli Rapor,[16] darbecilerin Alevîlere bakış açısını yansıtması açısından ilginç veriler sunmaktadır. Raporda sol gruplar gibi Alevîler de iç tehdit olarak değerlendirilmiştir. Raporun eklerinden Lahika–H isimli tabloda, vatandaşların "Türk–Alevî", "Türk-Sünnî", "Kürt–Sünnî", "Kürt–Alevî" şeklinde kategorilere ayrılarak, hangi ilde ne kadar Alevî ve Sünnî yaşadığına dair sayılar verilmiştir. Rapordaki Alevîlere ilişkin şu tespit dikkat çekicidir: "Kapalı bir topluluk arz eden Alevîler toplu bulundukları bölgelerde dış güçlerin kışkırtmalarıyla siyasal etkinlik sağlamak üzere devlet organlarına sızma veya bu mümkün olmadığı takdirde mahalli, resmî organları çıkarları doğrultusunda kullanılmak üzere faaliyette bulunmakta, kendilerinden olmayan memur, görevli ve vatandaşları bölge dışına itmeye gayret göstermekte, Kürtçülük faaliyeti içinde olanlarla işbirliği yapmaktadırlar." Buradaki Alevîlerin Kürtçülük faaliyeti yaptıklarına veya onlarla işbirliği içerisinde olduklarına dair tespit önemlidir. Raporu konumuz açısından önemli kılan diğer bir özelliği ise Raporun Lahika–G isimli bölümünde, Doğu ve Güneydoğu'da yaşayan nüfusun mezhep haritasının çıkarılmış olmasıdır. Ağırlıklı kısmını Kürtlerin oluşturduğu bölgede yaşayan nüfus mezheplerine göre Şafi, Hanefi, Alevî, Yezidi, Katolik, Süryani ve Protestan olarak harita üzerinde işaretlenmiştir.[17] Kürt bölgelerindeki Alevîlerin ise ağırlıklı olarak Tunceli, Bingöl, Erzincan ve Malatya'da yaşadıklarına dikkat çekilmiştir.[18]

12 Eylül'ün sosyalist sol başta olmak üzere, solun bütün renklerini ve yine sosyalist temelli çıkış yapmış olan Kürt hareketini ezmesinin yanında, bunların bir daha toplumsal taban bulamaması adına yaptığı toplumsal mühendislik çalışması ve bu

---

[16] Söz konusu Rapor hakkında bilgi için bkz. Pehlivan, 1993:188. Ancak Rapor, darbenin liderlerinden Kenan Evren ve Tahsin Şahinkaya hakkında açılan 12 Eylül darbe davası sırasında Genelkurmay Başkanlığı tarafından mahkemeye gönderilmesi üzerine 2013 yılında gündeme gelmiştir.Raporla ilgili haber için bkz. 11.07.2013 tarihli Radikal Gazetesi internet sitesi: http://www.radikal.com.tr/turkiye/asker-alevîleri-ic-tehdit-saymisalevîler-devlete-sizmaya-calisiyor-1141286/. Raporla ilgili yukarıda verilen bilgiler bu siteden alınmıştır.

[17] İlgili harita üstteki dipnotta verilen internet sitesinde mevcuttur.

[18] Rapor hakkındaki bilgilere Pehlivan'ın (1993) kitabında ve ancak gazetelerde ve internet sitelerinde verilen haberler üzerinden ulaşılabilmiştir. Bu kısıtlı bilgiler bile dönemin egemen zihniyetinin Alevî Kürtler hakkındaki değerlendirmelerinin ipuçlarını vermektedir. Ancak Raporun tamamının incelenmesinin mümkün olması halinde, darbecilerin Alevî Kürtler hakkındaki düşünce ve değerlendirmeleri daha bir netlik kazanacaktır.

konuda gösterdiği başarı, darbenin etkilerini bugüne taşımada en önemli faktör olmuştur. Bu ise siyasetin ve toplumun Türk-İslâm sentezi çerçevesinde yeniden dizayn edilmesi, yeniden kurulması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aslında "Türk-İslâm sentezi" bu topraklarda yüz yıldır devletin resmî ideolojisi konumunda olmakla birlikte, İttihat Terakki ve Cumhuriyetin ulus devlet inşası sürecinde, bu inşanın öncelikli ihtiyacından kaynaklı olarak ve Cumhuriyetin Osmanlının reddi üzerine kurulmasının da etkisiyle sentezin "İslâm" kısmı arka plana itilerek "Türk" kısmı ön planda tutulmuştur. 20. Yüzyıl'ın başından İkinci Dünya Savaşının sonuna kadarki dönemde yoğun bir şekilde izlenen "Türkçü" politika bunun en bariz göstergesidir. Ulus devletin inşası, yaşanılan karşı çıkışlar ve bunların bastırılması ve ayrıksı bir unsur olarak Dersim'in de 1938'de tasfiyesi ile -her ne kadar Kürt nüfus varlığını büyük oranda sürdürse bile- fiziki olarak başarılmıştır. Toplumsal başarı ise bu süreçte işlenen yoğun "Türkçü" faaliyet ile elde edilmiştir. Gerçi bu ulus devlet inşası, "Kürtlük" ve "Alevîlik" gibi nüfus ve bundan ziyade politik olarak etkili "potansiyel kırılganlıkları" bünyesinde taşıyarak, bir bakıma bu kırılganlıkları sonraki zamanlara erteleyerek başarılmıştır. Ulus devlet inşasında bu iki unsur, Türklük ve Sünnîlik şemsiyesi altına alınmaya çalışılmış ve izlenen baskı politikalarıyla bu durum kısmi olarak da başarılmıştır. Bugün yaşanan ve ülkenin en önemli sorunları olarak gündemin merkezine yerleşmiş bulunan "Kürt sorunu" ve "Alevî sorunu" işte bu kırılganlıkların su yüzüne çıkmasından başka bir şey değildir.

Ulus devlet inşasında, etnik olarak "Kürtler" (ve diğer Türk olmayan unsurlar), dini olarak "Alevîler", siyasal olarak da genel anlamda "sol" saf dışı bırakılmıştır. 1960-1980 arası dönemde bu üç unsur, dünya konjonktürünün de etkisiyle gelişen toplumsal hareketliliğin ve muhalefetin temel dinamiğini oluşturarak, devletin Türk-İslâm merkezli siyasal ve toplumsal paradigmasında önemli bir kırılmaya yol açmıştır. İşte 12 Eylül 1980, bu kırılmanın tamiri ve siyasal alan ile toplumsal alanın Türk-İslâmcı temelde yeniden inşasının başlangıç noktasıdır.

Çok partili sisteme geçiş ve Demokrat Parti iktidarı ile birlikte, Türk-İslâm sentezinin geri planda tutulan "İslâm" yönü ön plana çıkarılmaya başlanmış ve sentezdeki yerine tekrardan yerleştirilmiştir. Siyasal İslâm, bu politikanın ürünü olarak 1950'lerden sonra örgütlenme olanağı bulmuş, 1980'e gelinen süreçte ise bir siyasal parti ve birçok

cemaat, tarikat, dernek, vakıf vb. yapılarla örgütlenmesini geliştirmiştir. 12 Eylül rejimi ilk etapta siyasal İslâmın birtakım örgütlenmelerine görünürde yasaklar getirmişse de perde arkasında İslâmi örgütlenme teşvik edilmiştir. 1982 Anayasası ile din derslerinin zorunlu hale getirilmesi, Diyanet İşleri Başkanlığının güçlendirilmesi ve Alevî köylerine cami yapılması, 12 Eylül rejiminin eğitimi İslâmileştirme ve toplumu İslâmi bir modelde yeniden şekillendirme politikasının resmî hamleleridir. Toplumsal düzeyde devletin politikası tarikat, cemaat, vakıf, dernek, Kuran kursu şeklinde organize olan İslâmi örgütlenmenin bizzat teşvik edilmesi ve desteklenmesi şeklinde kendisini göstermiştir. Bruinessen (2005:121), 1980'le birlikte İslâma yönelik sergilenen bu resmî tavrın, Kemalist gelenekten o ana kadarki en büyük kopuşu temsil ettiğini belirtir. Bu siyaset, soğuk savaş döneminde ABD'nin SSCB'ye karşı yürüttüğü ve "yeşil kuşak projesi" olarak adlandırılan, Sovyetleri İslâmi bir kuşakla sararak komünizmin yayılmasını engelleme stratejisiyle de uyumludur. Böylelikle hem müttefik ABD'nin politikalarına uyum sağlanmış, hem de ülkedeki "komünizm belası"na karşı bir "panzehir" yaratılmış oluyordu. İslâmi örgütlenmeye verilen bu destek ve toplumun İslâmi bir mecrada yeniden yapılandırılması politikası, meyvelerini 1990'larda vermeye başlayacaktır. İslâmcı bir parti olan, 1970'lerde Millî Nizam Partisi ve Millî Selamet Partisinin devamı niteliğindeki Refah Partisi, 1994 yerel seçimlerinde önemli bir başarı elde ederek, 1995 genel seçimlerinden birinci parti olarak çıkacak ve 1996 yılında ise koalisyon hükümeti kuracaktır. Bu hükümetin ömrü uzun olmamış, 28 Şubat 1997 süreci ile istifa etmek zorunda kalmıştır. Ancak 28 Şubat müdahalesi siyasal İslâmı zayıflatacağına daha da güçlendirmiş ve Adalet ve Kalkınma Partisi[19] ile 2002'de tek başına iktidar olmuştur. AKP, sonrasında yapılan üç seçimde, merkez sağı da bünyesine katarak daha da güçlenmiş ve bugün halen (on dört yıldır) iktidarını devam ettirmektedir.

Diğer taraftan darbenin yıkıcı etkisini kadrolarını sınır dışına çıkararak kısmen atlatmış olan PKK'nin 1984 yılında silahlı mücadeleyi başlatması ile Kürt hareketi ivme kazanmaya başlamıştır. Diğer Kürt örgütlerinin darbe tarafından ezilmesi, kalanların da

[19] 28 Şubat süreci sonrasında Refah Partisi'nin 1998 yılında, onun yerine kurulan Fazilet Partisi'nin ise 1999 yılında Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılması üzerine "Milli Görüş" hareketi Saadet Partisini kurmuş, bu parti içerisinde "yenilikçi" olarak adlandırılan ve liderliklerini Abdullah Gül ile Recep Tayyip Erdoğan'ın yaptığı grup, önce başkanlık mücadelesi vermiş ancak kaybedince partiden ayrılarak 2001 yılında Adalet ve Kalkınma Partisi'ni kurmuştur. Bu grup kendisini "milli görüş"ten farklı olarak "muhafazakar demokrat" olarak adlandırmıştır.

Batı Avrupa ülkelerine iltica etmiş olması nedeniyle PKK, yürüttüğü silahlı mücadelenin de yarattığı etki ile 1980 sonrası Kürt hareketinin tek temsilcisi konumuna yükselmiştir.

Sosyalist sol ise 1980 darbesinin etkisini uzun süre kıramamış, 1980'lerin sonlarına doğru yaşanan kısmi canlanma da, Sovyetler Birliği ve Doğu Bloku'nun çözülmesinin yarattığı olumsuz etki nedeniyle, istenen düzeyde olamamıştır. Sonrasında kısmen örgütlenmeye çalışan ve yasal partilerini de kuran sosyalist sol, sosyalizmin dünya genelinde yaşadığı gerilemenin de etkisiyle hiçbir zaman 1980 öncesindeki kitleselliğine ulaşamamıştır.

4.2.1. Alevîliğin Yeniden Uyanışı, Alevî Örgütlenmeleri ve Alevî Kürtler

1960-1980 döneminde ağırlıklı olarak sosyalist sol ve CHP içerisinde kendilerini ifade eden Alevîler ve Alevîlik, 1980 sonrasında, darbenin yarattığı ortamdan kaynaklı toplumdaki genel suskunluğa paralele olarak belli bir sessizlik evresinden sonra, 1980'lerin sonlarında ve 1990'larda artık kendi kimliği ile sahneye çıkmaya başlamıştır. Bu süreçte, basında yoğun bir Alevîlik tartışması yürütülmeye başlanmış, Alevîliği konu alan birçok çalışma yayınlanmış, Alevî örgütlenmeleri yaygınlaşmaya başlamıştır.

1960-1980 arası sol siyasette kendini tanımlayan ancak Alevî kimliğini öne çıkarmayan, 12 Eylül ve sonrasında ise darbe rejiminin etkisiyle varlıklarını hiçbir şekilde hissettiremeyen Alevîlerin ve neredeyse unutulmaya yüz tutan[20] Alevîliğin nasıl oldu da bir uyanış içerisine girdiği sorusu birçok araştırmacıyı meşgul etmiştir. Hobsbawm'ın (1983'ten akt. Massicard, 2007:70) kimlik hareketlerinin, gelenekler aşırı tehdit altına girdiğinde, hatta kesintiye uğratıldığı zamanlarda otaya çıktıkları tespiti bu soruya bir yönüyle cevap oluşturabilir. Alevîliğin tam da unutulmaya yüz tuttuğu ve bittiği denilen bir anda canlanışı bu tespiti doğrulamaktadır.

1990'ların başlarında Alevîlik yeniden keşfedilmeye ve adeta bir "Alevî uyanışı" (Çamuroğlu, 1999:96) yaşanmaya başlanmıştır. Bu uyanışın sosyolojik ve politik

[20] Vorhoff (1999:42), Alevîlik üzerine çalışmaları olan ve Alevî cemaatini iyi tanıyan Kehl-Bodrogi gibi kişilerin bile 1980'lerde, Alevîliğin laikleşen bir Türk toplumu içinde çözüleceği ve artık ayrı bir mezhebe dayanan bir cemaat olarak varlığını sürdüremeyeceği kanısında olduğunu belirtir.

nedenleri bulunmaktadır (Çamuroğlu, 1999:97-98). Sosyolojik neden, 1950'lerden bu yana ekonomik temelde gelişen ve 1970'lerde buna politik nedenlerin de eklenmesiyle iyice yoğunlaşan kırsal kesimlerden kentlere göç olgusudur. Göç ile birlikte, yüzyıllardır varlığını kırsal bölgelerde ve bir bakıma içe kapanık şekilde sürdüren Alevîlik, kent olgusunun yarattığı olanaklarla dönüşmeye ve kendisini farklı araçlarla ifade etmeye başlamıştır. Kentsel yaşamın sağladığı eğitim ve iletişim olanakları ile Alevîlerin içe kapanık ve izole yaşamları parçalanmış, bu durum eğitimli, ülke ve dünyadaki gelişmeleri takip eden, kimlik mücadelesinin giderek diğer mücadelelerin yerini aldığı bir dönemde kimliğini ifade etmek için araç arayışı içerisine giren, örgütlenmeye yatkın bir Alevî kuşağının oluşmasını beraberinde getirmiştir. 1980 öncesi zaten birçoğu sosyalist sol hareketler içerisinde yer almış olan Alevîlerin bu konudaki tecrübelerinin de etkisiyle örgütlenme süreçleri hızlı bir şekilde gelişme göstermiştir. Kentleşme ile bir Alevî burjuvazisi de oluşmaya başlamıştır.

Kentleşmenin yarattığı diğer bir sonuç ise Alevîlerin yüzyıllardır sosyal anlamda ayrı yaşadıkları Sünnîlerle daha sıkı bir temas ve bazen de doğrudan rekabeti beraberinde getirmiş olmasıdır (Bruinessen, 2005:120). Bu ise, Alevîlerin kimliğini ötekine göre ve öteki ile rekabet, etkileşim içerisinde belirlemesi sürecini başlatmıştır. Kimliğin bu şekilde inşası, öncesinde kapalı ve izole bir toplumsal hayat yaşayan Alevîler için yeni bir süreçtir. Bu süreç öteki ile kurulan ilişkilerde kimi zaman gerilimli ve çatışmalı durumları da beraberinde getirmiştir.

Politik nedenler ise üçlü bir ayrımda incelenebilir (Çamuroğlu, 1999:97-98). Bunlardan birincisi, dışsal bir etmen olan ancak ülkedeki 12 Eylül rejimi ile birleştiğinde etkisinin çok da yoğun olarak hissedildiği, SSCB ve Doğu Bloku'nun diğer bir ifadeyle sosyalist blokun çökmesi sonucu sosyalizmin tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de ciddi düzeyde yaşadığı gerilemedir. Bu gerileme, 1980 öncesi büyük oranda sosyalist sol içerisinde faaliyet yürütmüş olan Alevîlerin düştükleri politik boşlukta hepsi olmasa bile bir kısmının yeniden Alevîliğe yönelişinin yolunu açmıştır. Birçok Alevî, sol içerisinde ateizm adına Alevî kimliğini reddedip, Alevîliğin ancak isyan geleneği ile övünüyordu, ancak solun uğradığı bozgun bunlardan bazılarını Alevîliğe geri döndürmüştür (Massicard, 2007:74). Bu kesim, sosyalizmin sınıf mücadelesini temel alarak Alevî kimliğini bastırdığını ve yok saydığını, aslında Alevîliğin özünde zaten "eşitlikçi ve

özgürlükçü" olduğunu ifade etmeye, "Alevîliği ideolojik olarak yeniden keşfetmeye" (Çamuroğlu, 1999:97) başlamıştır. Bruinessen de (2005:122) Türkiye'deki sol hareketin uğradığı başarısızlığın, hareket içerisinde yer alanları Alevîliği dini bir kimlikten çok kültürel bir kimlik olarak algılama anlayışını sorgulamaya yönelttiğine dikkat çeker. Çamuroğlu (1999:97), bu çevrelerin eskiden ait oldukları cemaate geri dönmelerinin, Alevîliğe çağdaş terimlerin ve yöntemlerin hızlı bir şekilde girmesini sağladığını belirtir.

İkinci politik neden ise yukarıda değindiğimiz siyasal İslâmın yükselişidir. Siyasal İslâmın güçlenmesi, Alevîlerde tarihsel bir "hafıza"[21] olan "şeriat tehlikesi" ve buna bağlı "şeriat korkusu"nu tetiklemiş ve bu da örgütlenme arayışlarını beraberinde getirmiştir. "Şeriat tehlikesi", organizasyonundaki karanlık noktalar bir yana 2 Temmuz 1993'te İslâmcılar tarafından gerçekleştirilen Sivas Madımak katliamı ile Alevîler nezdinde ete kemiğe bürünmüş ve bir savunma güdüsü yaratmıştır. Sivas sonrasında örgütlenme çalışmaları yoğunlaşmış ve Alevîler giderek politik bir hatta doğru yönelmişlerdir. 1995 yılında devlet eliyle yürütülen Gazi Mahallesi ve Ümraniye'de yaşanan katliamlar, bu politikleşmeyi daha radikal bir boyuta taşımıştır.

Üçüncü politik etken ise Kürt hareketi olmuştur. 1984 yılında silahlı mücadeleye başlayan PKK merkezli Kürt hareketinin giderek toplumsal tabanını genişletmesi, kimlik mücadelesi içerisinde olan Alevîleri de önemli düzeyde etkilemiştir. Bu etkilenme, silahlı mücadeleye yönelme şeklinde olmamakla birlikte, örgütlenme arayışları içerisinde olan Alevîlerin daha bir politikleşmesini sağlamıştır. PKK'nin yükselişi, Alevîlerin içerisinde özellikle Kürt Alevîleri önemli oranda etkilemiştir. Alevî Kürtlerinin özellikle genç kesimlerinde Kürt hareketinin yükselişinin etkisiyle "Kürt" kimliğinin "Alevî" kimliğinin önüne geçmeye başlaması, Alevîler içerisinde bir kuşak çatışmasının ötesinde hangi aidiyetin ön planda tutulacağının mücadelesine dönüşmüştür. Bu bağlamda ulusalcı özelliği ön planda olan bazı Türk Alevî çevreleri, Kürt hareketine ve "Kürtlüğe" vurgu yapan Kürt Alevîlere karşı tepki olarak "Alevîliğin Türklüğü"nü ön plana çıkarmaya başlamıştır. Bu politika gelişen Kürt hareketine karşı Alevîliği Türk milliyetçiliğinin safına çekme politikası yürüten devlet tarafından da

[21] Bu "hafıza"nın içerisinde Osmanlı döneminde yapılan Alevî katliamları olmakla beraber, çok daha yakın bir dönemde 1980'nin hemen öncesinde yaşanmış olan ve "hafıza"daki tazeliğini koruyan Malatya, Maraş, Sivas ve Çorum katliamları da bulunmaktadır.

destek görmüş, hatta bizat teşvik edilmiştir. Geleneksel Alevîlerin tepkisinin ise Kürt hareketinin milliyetçi bir hareket olduğu, "72 millete bir gözle bakan" Alevîliğin milliyet ayırt etmeyeceği ve milliyetçi hareketlere sıcak bakmayacağı şeklinde geliştiğini söylemek mümkündür. PKK'nin Alevî uyanışına bakış açısı ve genel olarak Alevîlik politikası ile Alevîlerin ve özellikle de Kürt Alevîlerin PKK ile ilişkisi aşağıdaki bölümde ayrıntılı olarak incelenecektir.

Bu politik etkenlere, 1989 yerel seçimlerinde İstanbul, Ankara ve İzmir başta olmak üzere birçok büyük şehirde belediye başkanlıklarını kazanan Sosyal Demokrat Halkçı Parti'nin (SHP) başarısını ve bunun Alevîler üzerinde yarattığı olumlu etkiyi de katmak gerekmektedir.

1980'le birlikte dünyadaki neo liberal ekonomik dönüşümün Türkiye'de de yansımasını bulmasıyla birlikte izlenen liberal kapitalizm modeli, makro ekonomik düzeyde bir büyüme sağlamışsa da bu büyümenin dağılımı eşit olmamış, orta ve alt katmanların geliri düşmüş ve yoksulluk artmıştır. Liberal ekonomi küçük çaplı bir Alevî burjuvazisi yaratmış olsa da Alevîlerin büyük çoğunluğu kent yoksulları konumunda kalmışlardır. Buna 12 Eylül rejiminin Alevîleri devlet memurluğundan ve kamu işletmelerinden dışlaması da eklenince Alevîlerdeki işsizlik oranı daha da yükselmiştir. Yukarıda değinilen kırsal kesimlerden kente göç sosyal olgusuna bu ekonomik olgular da eşlik edince Alevîler, genellikle kentlerin gettolarında gecekondu mahalleleri şeklinde kümelenmeye başlamışlardır. Bu ekonomik ve toplumsal dışlanmışlık 1980 sonrası Alevîlerin mobilizasyonunu güçlendirici bir etki yaratmıştır.

Böylece Alevîler 1980'lerin sonu ve 1990'ların başında, sosyalizmden Alevîliğe geçişte Alevîliğin "eşitlikçi ve özgürlükçü" yönünü, siyasal İslâma karşı "laikliği", Kürt hareketine karşı da Alevîliğin "anti-milliyetçi" ve "birlikçi" yönünü ön plana çıkararak siyasal, toplumsal ve ekonomik alandaki dışlanmışlıklarına bir tepki olarak varlık gösterme mücadelesine girmişlerdir.

1980 sonrası Alevîlerin siyasal alanda ilk ortaya çıkışları bir "bildirge" ile olmuştur. "Alevîlik Bildirgesi" başlığını taşıyan ve birçok yazar, sanatçı, akademisyen, insan hakları aktivisti kişi[22] tarafından imzalanan bildirge, 15 Mayıs 1990 tarihinde

[22] İmzacılardan bazıları şunlardır: Yaşar Kemal, Aziz Nesin, İlhan Selçuk, Tarık Akan, Zülfü Livaneli,

Cumhuriyet gazetesinde yayınlanmıştır. Başlangıcında, "İslâmiyet'in Türkiye'de yaşayan bir kolu olan Alevîliğin, sorunlarını duyurmayı ve Alevîlerin bazı isteklerini kamuoyuna yansıtmayı" amaçladığını belirten bildirgede; Alevîlerin nüfusun %20'sini oluşturdukları, Sünnîlerin Alevîler hakkındaki bilgilerinin yetersiz ve önyargıya dayalı olduğu, Diyanetin sadece Sünnîliği temsil ettiği, Alevî varlığının yok sayıldığı, Alevîlerin Alevîliklerini gizlemek zorunda kaldıkları, Alevîlerin Atatürk devrimlerini hep destekledikleri, Alevîlik ile bugünkü İran Şiîliğinin ilgisinin bulunmadığı, Alevîlerin laik devletin güvencelerinden biri olduğu tespitleri yapılmış ve Alevîler üzerindeki baskılara son verilmesi, aydınların, basının ve TRT'nin Alevîlere yer vermesi, Alevî köylerine cami yapımından vazgeçilmesi, dedelik kurumunun, çağdaş anlamda yeniden yapılandırılması gibi talepler dile getirilmiştir. İmzacıların popülaritesinin de etkisiyle bildirge büyük bir yankı uyandırmış ve Alevîlik konusu gerek basında gerekse toplumda bir tartışma gündemi oluşturmuştur. Bildirge ile Alevîlik, Türkiye'de belki de ilk kez bu derece yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanmış, bunu yayın alanında Alevîlik konulu birçok ürün[23] ile örgütlenme alanında ise dernekler, vakıflar ve cemevleri[24] takip etmiştir.[25]

1990'lardan bugüne gelişen Alevî örgütlenmelerini siyasal ve dini eğilimleri açısından bağlı oldukları federasyonlar düzeyinde şöyle bir sınıflandırmaya tabi tutmak mümkündür (Saraç, 2013; Bruinessen, 2005: 124; Geçgin, 2015: 442-444):

1) Alevî Bektaşi Federasyonu (ABF): 1994'de "Alevî-Bektaşi Temsilciler Meclisi" adıyla şekillenmeye başlayan Alevî Bektaşi Federasyonu 25 Eylül 2000'de kuruldu ancak, Ankara Valiliğinin "Alevî" ismine itiraz etmesi üzerine, ABF ancak 2002'de Yargıtay kararı ile yasaktan kurtuldu ve tüzel kişiliğini kazandı. ABF'nin toplam 214 üye derneği ve bu derneklerin yaklaşık 120 bin üyesi bulunmaktadır.

Ataol Behramoğlu, Atilla Özkırımlı, Emil Galip Sandalcı, Bekir Yıldız, Erdal Atabek, Nejat Birdoğan, Vedat Günyol, Cemal Özbey, Mesut Mertcan, Müjdat Gezen, Lütfü Kaleli, Jülide Gülizar, Nevzat Helvacı, Tanıl Bora, Akın Birdal, Rıza Zelyut.

[23] Yayın alanındaki çalışmaların bir analizi için bkz. Vorhohff, 1999 ve Yaman, A. (1998). *Alevîlik-Bektaşilik Bibliyografyası.* Mannheim:Alevî-Bektaşi Kültür Enstitüsü Yayını.

[24] İçişleri Bakanlığı, İller İdaresi Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanan 08.03.2013 tarihli Türkiye genelindeki cemevi sayısı ve illere göre dağılım tablosuna gore, Türkiye'de Ocak 2013 itibariyle 50 ilde toplam 937 adet cemevi bulunmaktadır (http://www.haber7.com/guncel/haber/1002426-hangi-ilde-kac-cemevi-var-liste). 31 ilde ise cemevi bulunmamaktadır.

[25] Türkiye'deki Alevî örgütlenmesinin kısa bir analizi için bkz. Saraç, 2013.

ABF'nin üye derneklerinden ikisi (Alevî Kültür Dernekleri ve Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri) federasyon statüsünde çok şubeli derneklerdir.

Alevî Kültür Dernekleri (AKD): 1992 yılında İzmir'de "Hacı Bektaş Veli Kültür ve Dayanışma Derneği" olarak kurulan sonradan adını "Alevî Kültür Dernekleri" olarak değiştiren ve "dernek" bazında Türkiye'nin en büyük Alevî örgütlenmesi olan AKD'nin 108 şubesi ve yaklaşık 60 bin üyesi bulunmaktadır.

Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri (PSAKD): 1988'de Ankara'da "Banaz Köyü Pir Sultan Abdal Turizm ve Dayanışma Derneği" adıyla kurulan, sonradan adını "Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri" olarak değiştiren PSAKD'nin 74 şubesi ve yaklaşık 40 bin üyesi bulunmaktadır.

Alevî Kültür Dernekleri ve Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri'nin de üyesi olduğu Alevî Bektaşi Federasyonu; Alevîliği Anadolu'ya özgü bir inanç olarak görmekte ve siyasal olarak sosyal demokrat, sol ve sosyalist eğilimleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu anlamda sola en yatkın federasyondur. Diğer taraftan ABF üye dernekleri açısından da en kalabalık federasyondur. Federasyonu oluşturan derneklerin heterojen yapısına rağmen, siyasal açıdan resmî devlet politikasına eleştirel yaklaşımında daha homojen bir karakter taşır. Özellikle büyük şehirlerdeki Alevî mitinglerinin örgütlenmesinde öncülük rolünü ABF'nin oynadığı söylenebilir. Bu bakımdan siyasal aktivitesi en belirgin örgüt olarak öne çıkmaktadır.

ABF'nin üyesi olmamakla birlikte, siyasal olarak ABF'ye yakın ancak ona göre "ılımlı sol" olarak nitelenebilecek bir eğilim gösteren diğer bir örgüt ise Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı'dır (HBVAKV). 1994 yılında kurulan ve 41 şubesi bulunan Vakfın özellikle son dönemlerde siyasal tavır olarak ABF ve onun bileşenleri olan AKD ve PSAKD ile ortak hareket etmesi dikkate değerdir. Bu durum, başlangıcında daha "ılımlı bir sol" çizgide duran Vakfın gittikçe "sol" eğiliminin daha da belirginleştiğinin işareti olarak okunabilir.

2) CEM Vakfı (Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı): 1995 yılında kurulan vakfın genel başkanlığını aynı zamanda vakfın kurucusu olan Prof. Dr. İzzetin Doğan yapmaktadır. Aynı zamanda Alevî Vakıflar Federasyonu üyesi de olan Cem Vakfı'nın 19'u İstanbul'da olmak üzere toplam 53 şubesi vardır. Yurtdışında da örgütlenmesi

bulunmaktadır. Vakıf daha çok kurumsal yapısı ile öne çıkmaktadır. Sağladığı öğrenci bursları ve çeşitli eğitim faaliyetlerinin yanında, iletişim alanında kurduğu radyo ve televizyon (Cem Radyo ve Cem TV) aracılığıyla da geniş bir kesime hitap etmektedir.

Cem Vakfı Alevîliği İslâm içinde değerlendirmektedir. Vakfın görüşlerinin sözcüsü ve temsilcisi konumundaki vakfın başkanı İzzettin Doğan'ın yaptığı açıklamalar dikkat çekicidir. Alevîliğin "İslâmın özü" olduğunu savunan Doğan, Alevîliği İslâmla birlikte göstermek için birçok açıklamasında "Alevî İslâm" kavramını kullanmaktadır.[26] Siyasal olarak ise Alevîliği bir Türk inanışı olarak değerlendirmektedir. Vakıf çevresi, gerek İslâma gerekse Türk milliyetçiliğine yakın tavrı nedeniyle devletin resmî Alevîlik politikası ile uyumlu bir çizgidedir. Ancak bu İslâma yakınlık İslâmi yapılara yakınlığı içermemektedir. Tam tersine İslâmın özünün Alevîlikte olduğu savunularak Sünnî merkezli İslâmi anlayışa bir reddiye de sergilenmektedir. Bu bağlamda Vakfın "ulusalcı" karakteri ön plana çıkmaktadır. Cem Vakfı, 1980'lerde sol/sosyalist hareketin de tasfiyesi ile siyasal anlamda bir arayış içerisinde olan ve kentlerin özellikle gettolarında yoğunlaşan Alevî nüfusun, devlet politikaları çerçevesinde bir kontrole tabi tutulma ihtiyacını örgütsel olarak karşılayan bir işleve sahip olmuştur. Okan (2004:193), Alevîlikle ilgili taleplerini ileri sürerken bile Vakfın, bunu "Alevîlerin" değil de "Devlet"in iyiliği için istediğini belirtmekle, devletin resmî söylemiyle uyum içerisinde olduğunu gösterdiğini belirtir.

3) Demokratik Alevî Dernekleri (DAD): 2014 yılında faaliyete başlayan Demokratik Alevî Dernekleri, henüz bir federasyon örgütlenmesine sahip değildir. Örgütlenme faaliyetleri hakkında yeterli bilgi bulunmayan DAD'ın bugün itibarıyla Ankara ve İzmir'de şubeleri bulunmaktadır. Kürt hareketine yakınlığı ile bilinen Derneğin Ankara Şubesi eş başkanları ile yapılan görüşmede,[27] Halkların Demokratik Kongresi'nin (HDK) Halklar-İnançlar Komisyonu, İnanç Meclisinin bir bileşeni olduklarını ifade etmişlerdir. Eş başkanlar "HDK, HDP'yi kurmuştur, onu destekliyoruz ancak organik bir bağımız yoktur. Bir partinin yedeği ve arka bahçesi değiliz" ifadeleriyle Kürt hareketine yakınlıklarını belirtmekle birlikte organik bir bağlarının olmadığının altını

[26] İzzettin Doğan'ın Alevîlik-İslâm ilişkisi hakkındaki görüşleri için bkz. "İslâm İçilik-İslâm Dışılık Tartışması Bağlamında Alevî Kürtler" bölümü.

[27] Ankara Demokratik Alevî Derneği eş başkanları Songül Çelik ve Murat Işık ile 18 Aralık 2015 tarihinde dernek merkezinde yapılan yüz yüze görüşme.

çizmişlerdir. DAD'ın doğal tabanı olan Alevî Kürtler konusunda henüz yaygın bir örgütlenme ağına sahip olduğu söylenemez.

3) Dünya Ehl-i Beyt Vakfı: 1996 yılında kurulan Vakfın Alevîler arasında örgütlülük anlamında bir etkisi olmamakla birlikte, daha çok Alevîliğin "İslâmi" yönünü ön planda tutan ve Alevîliği Sünnî İslâmla yakınlaştırmaya çalışan eğilimi ile ön plana çıkmaktadır.[28]

Alevî Kürtler, büyükşehirlerde yaşadıkları mahallerdeki dayanışmanın yarattığı sosyal etkiyle öncelikle yöre ve köy dernekleri şeklinde örgütlenmeye başlamışlardır. Büyükşehirlerde yaşayan Dersimliler ise birçok Dersim derneğini bünyesinde barındıran Dersim Dernekleri Federasyonu gibi daha geniş örgütlenmeler oluşturmuşlardır. Genel ölçekli dernek ve federasyonlar arasında ise Alevî Kürtler ağırlıklı olarak Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri olmak üzere kısmen de Alevî Kültür Dernekleri içerisinde faaliyet göstermektedirler. PSAKD'nin diğer derneklere göre Kürt bölgelerinde daha çok şubesinin bulunması da bunun kanıtı niteliğindedir. Diğer taraftan Kürt hareketine yakınlığı nedeni ile hedef kitlesini Alevî Kürtlerin oluşturduğu Demokratik Alevî Derneklerinin ise henüz faaliyetlerine ve örgütlenme çalışmalarına yeni başlamış olması nedeniyle, bugün için Alevî Kürtler üzerinde önemli bir etkisi olduğundan bahsetmek pek olanaklı değildir. Ancak DAD'ın, örgütlenme faaliyetlerinin hızına bağlı olarak yakın gelecekte Alevî Kürtler içerisinde ciddi bir etkinliğe sahip olması beklenebilir.

4.2.2. Sivas ve Gazi Mahallesi Katliamları

2 Temmuz 1993'te, Pir Sultan Abdal Şenlikleri kapsamında Sivas'ta etkinliklerde bulunan, büyük çoğunluğu Alevî olan 33 aydın, yazar ve sanatçı, söz konusu etkinlikleri protesto eden İslâmcı kitlenin iki gün boyunca süren ve şiddetin de eşlik ettiği gösterileri sonucunda, kaldıkları otelin Cuma namazı sonrası yakılması ile katledilmişlerdir. Yangında otel görevlisi iki kişi ve oteli ateşe veren saldırganlar arasından iki kişi de yaşamını yitirmiştir. Sivas Madımak Otelinde yaşanan katliam;

[28] Vakfın kurucusu ve halen başkanlığını yürüten Fermani Altun 1999 yılında İslâmcı Fazilet Partisi'nden milletvekili adayı olmuştur.

siyasal İslâmın geldiği boyut, devletin laikliği, ordu, sosyal demokrasi, örgütlenme gibi konularda Alevîlerin o güne kadarki anlayışlarında önemli kırılmalar ve dönüşümler yaratmıştır.

Katliam tarihinde iktidarda, Doğru Yol Partisi (DYP) ile SHP[29] koalisyon hükümeti bulunmaktaydı. İktidarda bulunan hükümetin katliama giden iki günlük olayları önleme konusundaki gözle görülür ihmali ve yetersizliği, Alevîlerin öncelikle devlet konusunda, tarihsel olarak zaten çok da olumlu olmayan algısında daha derin bir güvensizlik yaratmıştır. Ama asıl ve önemli kırılma, Alevîlerin (o dönemki geçici adıyla SHP olsa bile), CHP ile olan bağlarında olmuştur. İktidar ortağı olan SHP'nin başkanı Erdal İnönü, aynı zamanda dönemin Başbakan yardımcısıdır. SHP'nin olayları önlemedeki yetersizliği Alevîlerde çok ciddi bir travmaya neden olmuştur. Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana; başlangıcında Cumhuriyetin Osmanlıya karşı olarak kurulduğu inancı ve yeni Cumhuriyetin bunu pekiştiren politikaları, devamında ise laikliğin anayasal bir ilke olarak kabul edilmesi, bütün bunların mimarı olan CHP'nin Alevîler tarafından olumlu olarak algılanmasına neden olmuştur. Çok partili hayata geçildikten sonraki ilk on yıllık dönemde Alevîler, Demokrat Parti'ye de azımsanmayacak bir destek vermişlerse de, özellikle 1960'lardan sonra "ortanın solu" söylemi ile birlikte ve bundan sonraki dönemde CHP, sağ partilere karşı Alevîlerin büyük kütlesi tarafından desteklenmiştir. CHP, Alevîlerden aldığı bu desteği kimi zaman sosyalist sol ile paylaşmak durumunda kalmışsa da Alevîlerin büyük kütlesi çoğunlukla CHP'nin yanında durmuştur. Bu durum 1980'den sonra da değişmemiştir. Alevîlerin CHP'ye bu desteğinin altında yatan temel etken, kuşkusuz ki 1960'lardan sonra yükselmeye başlayan siyasal İslâma karşı, laikliğin "güvencesi" ve "savunucusu" olarak görülmesidir. Alevîlerin tarihsel belleğinde yer etmiş olan "şeriat tehlikesi"ne karşı "siyasal" anlamdaki temel dayanak noktası ve güvencesi büyük oranda CHP olmuştur. Ancak bu "dayanak" ve "güvence" 2 Temmuz 1993'te Sivas'ta belki de bir daha onarılamayacak şekilde bir kırılmaya uğramıştır. Bu kırılmanın seçmen davranışına etkisi de 1994 yerel ve 1995 genel seçimlerinde CHP'nin oy oranlarının bir önceki seçimlere göre yaşadığı ciddi düşüşten de anlaşılabilmektedir. Bu düşüş 1999'da daha büyük bir boyuta ulaşarak CHP'nin %10'luk seçim barajının altında kalması ile

[29] SHP 18 Şubat 1995'te, 12 Eylül rejiminin eski siyasi partiler üzerindeki yasağının kaldırılmasından sonra yeniden kurulan CHP'ye katılmıştır

sonuçlanmıştır. CHP'deki bu oy kaybında, 1991 seçimlerinde Kürt hareketine yakın Halkın Emek Partisi (HEP) adaylarının CHP listesinden meclise girmeleri ve bu partinin yükselen PKK eylemleri ile birlikte 1993 yılında Anayasa Mahkemesince kapatılması sürecinde CHP'nin "bölücüleri meclise taşıdığı" suçlamalarına muhatap kalmasının da ayrı bir etkisi vardır. 2000'lerden sonra merkez soldaki tek parti konumu itibarı ile CHP yeniden yükselişe geçmişse de Alevîlerin partiye yeniden ısınmaları, Partinin başına 2010 yılında kendisi de Alevî ve aynı zamanda bir Kürt olan Dersim kökenli Kemal Kılıçdaroğlu'nun geçmesi ile gerçekleşmiştir. Alevî Kürtlerin yaşadığı bölgelerin oy verme eğilimi incelendiğinde ise CHP'ye verilen desteğin Türk Alevîler kadar yoğun olmadığı görülecektir.[30]

CHP'den kısmi de olsa bu kopuş, Alevîlerde artık kendi örgütlenmelerini yaratma bilincini de tetiklemiştir. Ancak bu örgütlenme siyasal parti düzeyinde değil, dernekleşme ve bunların birleştikleri federasyonlar şeklinde gelişmiştir.[31] Siyasal parti anlamındaki kopuş ise daha sonra Kürt hareketinin gelişmesi ve kendi siyasal partileri ile legal zeminde faaliyet yürütmeleri ile birlikte, yoğunlukla Kürt Alevîlerin CHP'den koparak bu partilere veya bunların seçime giren bağımsız adaylarına destek vermeleri şeklinde gelişecektir. 2015 yılında yapılan iki seçimde ise –özellikle de 7 Haziran seçimlerinde– temelinde Kürt hareketinin yer aldığı ancak Türkiyeli sol/sosyalist grupları da içeren Halkların Demokratik Partisi'ne (HDP) Kürt Alevîlerinin yoğun desteğinin yanında Türk Alevîlerin de kısmi bir destek verdikleri bilinmektedir. Tez kapsamında yapılan kişisel görüşmelerde Alevî Kürtlerin özellikle genç kesimlerinin CHP'den büyük oranda koptukları gözlenmiştir.[32]

Ancak seçmen davranışından ziyade Sivas katliamının asıl yarattığı kırılma ve bunun etkisi Alevîlerin örgütlenme alanında kendisini göstermiştir. 1990'ların başından itibaren dernekleşme merkezli bir örgütlenme faaliyetine giren Alevîler, Sivas katliamı sonrasında bu faaliyetlerini daha bir yoğunlaştıracak ve bu örgütlenmeler yerel ve köy

---

[30] Konu hakkında, yoğun olarak yaşadıkları bölgeler baz alınarak Alevîlerin 1950'den bu yana oy verme davranışlarının bir analizi için bkz. Güler, 2008:190-204. Alevî oylarındaki çeşitliliğin bir değerlendirmesi için bkz. Massicard, 2007:193-207.

[31] 1996 yılında Dersimli bir iş adamı olan Ali Haydar Veziroğlu öncülüğünde kurulan ve bir Alevî partisi olarak nitelendirilebilecek Barış Partisi kayda değer bir varlık gösterememiş, 1999 yılında ise kendisini feshetmiştir.

[32] Giriş/Yöntem bölümündeki tabloda ayrıntılı bilgileri verilen II. Grup ile yapılan yüz yüze görüşmeler.

dernekleri boyutunu aşarak kentlere yayılmaya başlayacaktır. 1988-1993 arası Türkiye'de ve Avrupa'da kurulan dernek sayısı 100 civarındayken Sivas Madımak katliamı sonrası Alevîlerin yaşadığı her şehirde, ilçede Alevî dernekleri kurulur, köy ve yöre derneklerinin kurulması da hızlanır (Saraç, 2013). Bu nicel sıçrama çatı örgütlenmelerini de beraberinde getirecektir. Bu dönemde sol eğilimi ile bilinen Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri'nin sayısı da önemli ölçüde artmıştır.

Sivas katliamının diğer bir önemli sonucu ise katliam sırasında, valilik ve emniyetin tüm çağrılarına rağmen askerin göstericilere müdahalesindeki isteksizliği ve etkisizliğinin[33] Alevîlerdeki "ordu/asker" algısı üzerinde yarattığı kırılmadır. Alevîlerin tarihsel belleğinde, Cumhuriyetin kurulmasındaki rolü ve Cumhuriyetin laik rejiminin "bekçisi" konumundaki "ordu/asker", hem bu yönüyle siyasal İslâma ve şeriat tehlikesine karşı bir caydırıcı güç, hem de laik rejimin olası bir tehlikeye girmesi durumunda "kurtarıcı" son güç olarak algılanagelmiştir. Alevîlerde, siyasal İslâm ve şeriat tehlikesine karşı CHP "siyasal alanda" bir güvence ise "ordu" da siyasal alandaki güvencelerin yetersizliği durumunda devreye girecek bir kurtarıcı güç olarak kodlanmıştır. İşte 2 Temmuz 1993'te yaşanan tam da bu durumdur: Laik devlet ve laikliğin siyasal güvencesi CHP, hem de iktidar ortağı olmasına rağmen katliamı önleyememiş, daha da ötesinde önlemeye yönelik etkin bir faaliyet yürütememiştir. Sonu katliama giden gösteriler günlerce öncesinden planlanmış ve "caydırıcı güç ordu"ya rağmen iki gün boyunca gelişerek ve kitleselleşerek sürmüş, katliam aşamasında ise "son çare ordu" bütün çağrılara rağmen neredeyse ortada görünmemiştir. Çok da açık şekilde cereyan eden bu durum, Alevîlerin "ordu/asker" algısında, CHP algısında yaşanandan çok daha büyük bir kırılmaya yol açmıştır. 1960 darbesi dışarıda tutulacak olursa, 12 Mart 1971 ve 12 Eylül 1980 darbelerinde Alevîler –özellikle de sosyalist sol içerisinde yer alanlar– ordunun baskısından epeyce nasiplenmişlerse de, geleneksel Alevî kitlesinde, siyasal İslâm ve şeriat tehlikesine karşı "ordu/asker" çoğunlukla bir laiklik koruyucusu olarak kodlanmıştır. Ancak bu kodlanma Sivas Madımak katliamı ile birlikte deyim yerindeyse yerle bir olmuştur. Ordu/asker ve CHP algısındaki bu kırılma, bu iki faktörle özdeşleşmiş bulunan "Kemalizm" konusunda da Alevîlerde bir anlayış kırılmasına yol açmıştır. Ordu ve CHP'nin de içinde yer aldığı

[33] "Sivas Emniyet Müdürlüğü Olay Tutanağı"nda olay akşamı ısrarla askeri güç talep edilmesine rağmen Jandarma Alay Komutanlığı'nca "20 kadar kuvvet" gönderildiği belirtilmektedir (İrat, 2012:175).

ancak bizzat Kemalizme de içkin olan "laiklik" ortak paydası, Alevîlerin Kemalizmle daima sıcak bir ilişki kurmasını sağlayan temel etken olmuştur. İşte Sivas katliamı ile Kemalizmin temel taşıyıcı dinamikleri olan asker ve CHP algısındaki ciddi kırılma, Kemalizme bakış açısındaki olumsuzluğun da kaynağını oluşturmuştur.

Kürt Alevîlerindeki "ordu/asker" algısı ise Türk Alevîlerine oranla daha uzak bir ilişkiye işaret eder. Kürt Alevîleri 1960-1980 arası dönemde ağırlıklı olarak sosyalist sol ve Kürt hareketi içerisinde yer almışlardır ve 1971 ve özellikle de 1980 darbesinde, darbeci askeri rejimlerin asıl hedefleri bu iki siyasal hareket olmuştur. Bu anlamda Kürt Alevîler, askeri rejimin ezici baskısını çok ağır bir şekilde hissetmişlerdir. Günümüzde Kürt Alevîlerin özellikle genç ve orta kuşak kesimlerinde "ordu/asker" algısı tamamen olumsuz bir kodlamaya denk gelirken,[34] geleneksel ve yaşlı kesimlerinde "ordu/asker" algısı kısmen de olsa yukarıda değinilen geleneksel Alevî algısı ile benzerlikler göstermektedir. Bu kesimde, genç ve politik kesime göre "ordunun laik rejimin koruyucusu olduğu" algısı düşük düzeyde de olsa bugün dahi varlığını sürdürmektedir. Tez kapsamında yapılan kişisel görüşmelerde kısmi de olsa bunu teyit eden sonuçlar elde edilmiştir.[35] Bu da kimlik inşasında ve kimliğin değişim sürecinde, eğitimli ve genç kesimin, gelenekçi ve yaşlı kesime göre daha aktif bir rol üstlendiğini göstermektedir.

Sonuç olarak Sivas katliamının asıl etkisi Alevîlerin "siyasallaşması" alanında olmuştur. Devletin "laikliğine" olan güvenin ve buna paralel olarak ordunun "laikliğin koruyucu bekçisi" olduğu inancının yok olması ile CHP algısındaki ciddi kırılma, Alevîlerin bağımsız şekilde kendi örgütlenme faaliyetlerini yoğunlaştırmaları sonucunu doğurmuş ve farklı siyasal arayışlara yönelmelerinin de önünü açmıştır. Tabiri yerindeyse "güvendikleri dağlara kar yağan" Alevîler (ki bu dağlar Cumhuriyetin iki kurucu unsuru olan asker ve CHP'dir), artık kendisini katleden siyasal İslâm ve şeriat anlayışına karşı yalnız olduklarının bilinciyle ve bunun yarattığı savunmacı ve korumacı bir refleksle kendi öz örgütlülüklerini kurma yoluna yönelmişlerdir.

Sivas katliamından 3 gün sonra Erzincan'ın Kemaliye ilçesine bağlı Sünnî bir Türk köyü olan Başbağlar'da 28 kişinin kurşuna dizilerek, 5 kişinin ise yakılan ve yıkılan

---

[34] Bu olumsuz kodlamada, gelişen Kürt hareketinin ve onun yürüttüğü silahlı mücadelenin bizzat orduya karşı yürütülüyor olmasının yarattığı etkiyi unutmamak gerekir. Hatta bu etki bugün artık 12 Eylül rejiminin yarattığı etkinin de üzerindedir.

[35] Giriş/Yöntem bölümündeki tabloda ayrıntılı bilgileri verilen I. Grup ile yapılan yüz yüze görüşmeler.

evlerde olmak üzere toplam 33 kişinin öldürülmesi ile sonuçlanan katliam, ilk zamanlarda PKK'nin, Sivas'ın öcünü almak amaçlı yaptığı bir misilleme olarak lanse edilmiş, ancak daha sonra katliamın Ergenekoncu derin devletin bir tertibi olduğu yönündeki iddialar güçlenmiştir. Katliamın kim tarafından organize edildiği hiçbir zaman netlik kazanmasa da, bu katliamdan hareketle devletin ve PKK'nin Alevîler üzerinden yürüttüğü etkinlik mücadelesi dikkate değerdir. Bruinessen (2005:128), katliamın PKK tarafından yapıldığını kabul etmekte ve bunun, Sünnî İslâmla flörtünden dolayı 1990'ların başına kadar Kürt Alevîlere uzak olan PKK'nin, 1994'e gelindiğinde Kürt Alevîler arasında önemli bir destek bulmaya başlamasında etkili olduğunu belirtir. Gerçekten de katliamın PKK tarafından misilleme amaçlı yapıldığı algısının, Alevîlerde siyasal ve şeriatçı Sünnî İslâma karşı "intikam alındığı" duygusunu okşadığından bahsedilebilir. Sivas'ta "eli kolu bağlı", "seyreden" devlete karşı, bir güç olarak PKK şiddetinin görünür olmasının başta Kürt Alevîler olmak üzere Alevî gençlerde bir sempati yarattığını kabul etmek gerekir. Sivas ve Başbağlar katliamlarının PKK ve Alevî Kürtler ilişkisine etkisi aşağıdaki bölümde ayrıca incelenecektir.

Sivas katliamından iki yıl sonra 12-16 Mart 1995 tarihleri arasında, ağırlıklı nüfusunu Kürt Alevîlerin oluşturduğu İstanbul Gazi Osman Paşa/Gazi Mahallesi ve Ümraniye/1 Mayıs Mahallesinde[36] yaşanan katliamlar, Sivas'ın Alevîler üzerinde yarattığı etkiyi pekiştirmiş, Alevîlerin siyasallaşmasını ve giderek de radikalleşmesini hızlandırmıştır. 12 Mart'ta Gazi Mahallesinde bir kahvehanenin taranması sonucu iki kişinin ölmesi üzerine başlayan protestolar, günlerce sürmüş ve kentin Anadolu yakasındaki 1 Mayıs Mahallesine de sıçramıştır. Dört gün kadar süren kitlesel protestolarda yaşanan çatışmalarda toplamda 22 gösterici öldürülmüş ve yüzlerce de kişi yaralanmıştır. Gazi ve 1 Mayıs mahallelerindeki katliamlar, bizzat polisin protestocu kitlenin üzerine açtığı ateş sonucu gerçekleşmiştir. Bu yönüyle bu olaylar, Alevîlerin devletten "uzaklaşması-kopması-karşı bir tavır geliştirmesi" sürecinde Sivas'tan daha etkin bir işlev görmüştür. Devlet, Sivas'ta olduğu gibi artık katliamcıları önle(ye)meyen değil, resmî-sivil görevlileriyle bizzat katliam yapan yüzüyle Alevîlerin karşısındadır. 1 Mayıs Mahallesi daha eski olmakla birlikte Gazi Mahallesi 1980'den sonra Kürt Alevî bölgelerden

[36] Ümraniye 1 Mayıs Mahallesi, 1980 öncesi Alevî Kürt kesimin yoğun olarak yaşadığı bir gecekondu mahallesidir. Sosyalist örgütlerin etkin olduğu mahallede 1980 öncesi de birtakım katliamlar yaşanmıştır. Mahallenin adı 1980 sonrası Mustafa Kemal Mahallesi olarak değiştirilmiştir. Burada 1 Mayıs isminin kullanılması sol literatürde bu ismin daha bilinir olmasından kaynaklıdır.

yaşanan göç sonucu oluşmuş nispeten yeni bir mahalledir. Her iki mahalle de ağırlıklı nüfusun Kürt Alevîlerden oluşması, yaşanan olayların genel Alevî kitlesi üzerinde yarattığı etkiden çok asıl etkisini Kürt Alevîlerde göstermesine neden olmuştur. Devletin şiddet yönünün Kürt Alevîlere yönelmesi, özellikle bunların genç kesimlerinde devletin bu şiddetine, karşı bir şiddet unsuru olarak, radikal ve silahlı sol/sosyalist hareketlere ve silahlı Kürt hareketine yönelimi arttırmıştır.

Devletin, Alevî uyanışına karşı tutunduğu tavrı birkaç açıdan analize tabi tutmak mümkündür. Öncelikle Alevî uyanışının ilk yıllarında devletin devam edegelen Türk-İslâmcı resmî politikasının doğal bir sonucu olarak Alevîlerdeki bu hareketlenmeye, Alevîliğin "İslâm içinde bir Türk inanışı" olduğu klasik teziyle tepki verdiği gözlenmektedir. Bu çerçevede ilki 1964 yılında yapılmaya başlanan Hacı Bektaş Veli'yi anma şenlikleri 1990 yılından itibaren devletin el atmasıyla resmî düzeyde kutlanmaya başlanmış ve başta cumhurbaşkanı ve başbakan olmak üzere resmî düzeyde katılımlar gerçekleştirilmiştir. Bu katılımlarda kullanılan "Alevîliğin gerçek Türk Müslümanlığı" olduğu minvalindeki söylem, Alevî uyanışına karşı devletin de Alevîliği keşfinin ve algısının göstergesi olmuştur. Devletin bu refleksi iki temel amaca dayanmaktaydı. Birincisi, tarihsel bir geçmişe sahip ve 1980 öncesinde yoğun olarak yaşanmış olan, 1980 sonrası neredeyse yok edilmiş olan ancak 1990'larda cılız da olsa çıkış yapmaya başlamış sol/sosyalist hareketlerle Alevîlerin bağını koparmak ve bu hareketlere olan yönelimini engellemektir. İkincisi ve asıl önemli amaç ise gittikçe kitleselleşen ve güçlenen Kürt hareketinin Alevîlerle buluşmasını engellemek, bunun da ötesinde Alevîlerin "laik", "Kemalist" ve "anti-milliyetçi/yetmiş iki millete bir gözle bakan" eğilimlerini ön plana çıkararak, "Kürt-Sünnî" ağırlıklı ve "ayrılıkçı" bu harekete karşı bir "kalkan" olarak kullanmaktır. Tabidir ki Kürt hareketi ile Alevîlerin buluşma potansiyelinin temel aktörü, her iki aidiyeti de barındıran "Alevî Kürtler"dir ve devletin bu refleksinin yöneldiği odak noktası Alevî Kürtler olmuştur. Bu dönemde yüzyıl başında İttihat Terakki ile başlatılmış olan ve Cumhuriyetle devam eden "Alevîlerin Türklüğü" tezi sıkça işlenmeye başlayacak ve yeniden ve yoğun bir şekilde dolaşıma sokulacaktır. Alevîlik konusundaki "Türkçü tezlerin çağdaş versiyonları" olarak adlandırılabilecek birçok çalışmanın bu dönemlerde yayınlanması bir tesadüf olmasa gerek.

4.2.3. Kürt Hareketi (PKK) ve Alevî Kürtler

4.2.3.1. PKK'nin Kuruluşu ve İdeolojisi

1960'larda gelişen Türkiye sol hareketi içerisinde yer alan ancak 1970'lerin ikinci yarısından itibaren kendi bağımsız örgütlenmelerini yaratan Kürt hareketi, 1980 arifesinde birçok örgüt kurmuş durumdaydı. Bunlardan başlıcaları Türkiye Kürdistanı Sosyalist Partisi (TKSP), Türkiye Kürdistanı Demokrat Partisi (TKDP), Kürdistan Ulusal Kurtuluşçuları (KUK), Rızgari, Kawa ve PKK'dir (Partiye Karkeren Kürdistan, Kürdistan İşçi Partisi). Bunlardan 1974'te kurulan ilk örgüt olan TKSP, Irak'taki KDP (Kürdistan Demoktrat Partisi) yanlısı olan TKDP ve KUK kısmen etkili çalışmalar yapmışlarsa da 12 Eylül 1980'le birlikte dağılma sürecine girmişlerdir. 12 Eylül 1980 darbesiyle, Türkiye sol hareketi gibi Kürt hareketi ve onun örgütleri de büyük bir tahribata uğramıştır. Kasım 1978'de Diyarbakır'ın Lice ilçesine bağlı Fis köyünde kurulan PKK ise yönetici ve militan kadrosunun bir kısmını darbe sürecinde yitirmişse de, kadrolarını yurtdışına (özellikle Lübnan) çekmek suretiyle darbenin yıkıcı etkisinden kısmen de olsa kurtulmayı başarmıştır (STMA, C.7:2314-2323; Bozarslan, 2007:1179-1195).

PKK'nin temelinde, Ankara'da üniversite öğrencileri arasında etkinlik gösteren Ankara Demokratik Yüksek Öğrenim Derneği'nde (ADYOD) faaliyet yürüten ve liderliğini SBF öğrencisi Abdullah Öcalan'ın yaptığı çoğunluğu Kürt olan bir grup bulunmaktadır. Bu grup ilk etapta 1977-1978 yıllarında Urfa, Antep gibi yörelerde faşist örgütlenmelere karşı birtakım eylemler organize etmiş ve adını "Apocular" olarak duyurmaya başlamıştır. 1978 yılında PKK adıyla partileşen hareket, 1978-1980 arası dönemde "Kürt feodal işbirlikçileri" olarak tanımladığı aşiret liderlerine yönelik saldırılar düzenledi. PKK bu dönemde aynı zamanda diğer Kürt örgütleri ile de silahlı çatışmalara girmiştir. Silahlı mücadeleyi, örgütlenme ve devrim stratejisinin merkezine koyan örgütün iki eylem biçimi (faşistlere ve aşiret liderlerine karşı silahlı mücadele) Kürt bölgelerinde taban bulmasını kolaylaştırmış, üçüncü eylem biçimi (diğer örgütlerle silahlı mücadele) ise "alan hâkimiyetini" güçlendirmiştir.

12 Eylül 1980'den sonra Lübnan'da FKÖ'nün boşalttığı kamplara yerleşen örgüt kadroları burada edindikleri silahlı mücadele deneyimleri[37] ve yaptıkları değerlendirme sonucunda 15 Ağustos 1984 tarihinde Eruh ve Şemdinli baskınlarıyla Türkiye'de silahlı mücadeleyi başlattılar.

Marksist-Leninist bir ideoloji temelinde kurulan ve diğer Kürt örgütleri gibi Kürdistan'ı bir "sömürge" olarak kabul eden PKK, 1978 yılında yayınladığı "Kuruluş Bildirisi"nde (KB)[38] kuruluş amacını ise şöyle açıklıyordu:

"PKK, çöken emperyalizm ve yükselen proletarya devrimleri çağında, Kürdistan halkını emperyalist ve sömürgeci sistemden kurtarmak, Bağımsız ve birleşik bir Kürdistan'da demokratik bir halk diktatörlüğü kurmak ve nihai olarak sınıfsız toplumu gerçekleştirmek amacındadır." (KB:37)

PKK, yürüttüğü mücadeleyi "Kürdistan ulusal kurtuluş mücadelesi" olarak tanımlıyor ve "önderlik ettiği" bu mücadelenin, "sosyalist ülkeler, ulusal kurtuluş hareketleri ve işçi sınıfı hareketlerinin temel gücünü oluşturdukları dünya sosyalist devriminin ayrılmaz bir parçası" olduğunu belirtiyordu (KB:37).

Kürdistan'ın "dört parçalı bir sömürge statüsünde" olduğunu kabul eden PKK, bunun sorumlusu olarak emperyalizmi, sömürgeci devletleri (Türkiye, İran, Irak ve Suriye) ve işbirlikçilerini (Kürt feodalleri) görüyordu. Bunlara karşı mücadelede "Kürdistan işçileri, köylüleri, gençleri ve kadınları"na çağrı yapılarak "bağımsız, birleşmiş ve demokratik bir Kürdistan" kuruluşunu temel hedef olarak belirlemiştir (KB:37-41).

Örgüt, "ideolojik mücadele aşaması" olarak tanımladığı kuruluş öncesi dönemdeki mücadelede bile "silahlı savunma"nın zorunluluğunun kendini açıkça ortaya koyduğu tespitinden (KB:34) hareketle, mücadele yöntemi olarak da ikili bir ayrıma gider: Halk safları arasındaki sorunların çözümünde "ikna" yöntemi, "halkı kendi ulusal özüne karşı suç işlettirecek hale getiren faşist, sosyal şoven ideolojileri ve güç mihraklarını"

---

[37] Örgütün 1980-1984 yılları arasındaki "sürgün dönemi"nde seksen civarında militan kaybettiği İsrail'e karşı Lübnan direnişine katılması, ona hem askeri bir tecrübe sağlamış hem de o bölgede bir meşruiyet kazanmasını mümkün kılmıştır (Bozarslan, 2007:1194).

[38] *PKK Kuruluş Bildirisi* (1978), Serxwebûn Yayınları (3. Baskı), 1984. Söz konusu *Bildiri* ve bundan sonra örgüte ait alıntıların verildiği tüm yazılı kaynaklar, örgüte ve liderleri Abdullah Öcalan'a ait tüm kaynakların PDF formatında yer aldığı şu web sitesinden alınmıştır: http://pirtukxane.org/, E.T. Ocak 2015.

dağıtmak için "şiddet" yöntemi. PKK, "örgütsel varlığına musallat olan sivil ve resmî polisle, ajan ve ajan provokatörlere" karşı da "devrimci terörü" vazgeçilmez bir mücadele yöntemi saymaktadır (KB:38).

4.2.3.2. Din Sorunu, PKK ve Alevîler: Sancılı Bir Süreç

PKK'nin din sorununa yaklaşımı ise başlangıçta klasik Marksist-Leninist örgütlerin yaklaşımından farklı değildir. "Sömürgeci ve feodal-komprador düzeni savunmaya hizmet eden" *din* ve buna dayalı *mezhepçilik* ortaçağ kalıntısı gerici unsurlar olarak değerlendirilmekte ve "ulusal kurtuluş mücadelesi önünde bir engel" olduklarından mücadele edilmesi gereken bir yerde konumlandırılmaktadırlar. Ancak dine karşı mücadele edilirken, halkın inançları da rencide edilmemelidir (Manifesto, 1993:107).[39] Kürtlerin İslâmdan önceki dini olarak kabul edilen Zerdüştlüğün köleci dönemde direnişçi bir nitelik taşıdığı ancak Arap istilası ile birlikte yerleşen İslâmın ise "mezhepleri ve tarikatlarıyla yerli ve yabancı feodallerin elinde sömürüyü gizleme, ümmetçiliği geliştirme, millî değerleri unutturma aracı" haline geldiği, "ortaçağdan günümüze kadar Kürtlerde millî direnme ruhunu öldüren en büyük ideolojik araç" olduğu belirtilir (Manifesto, 1993:25).

Dine ve İslâma bu yaklaşım 1990 yılında önemli bir değişime uğrar. 1989-1990 yıllarında Öcalan tarafından kaleme alınan ve PKK'nin din olgusuna yaklaşımının temelini belirleyen *Din Sorununa Devrimci Yaklaşım* adlı broşürde, din konusunda solun "din olgusunu çok çarpık ele almak veya dini inkâr etmek" şeklinde nitelendirilen geleneksel yaklaşımı eleştirilerek, "dinin, son tahlilde bir devrim ideolojisi olduğu, en azından doğuşunda bu anlama sahip olduğu ve İslâmın çıkışının da devrimsel bir çıkış olduğu" tespiti yapılır. Yaklaşımdaki bu değişikliğin sonucu olarak din, artık mücadele edilmesi gereken gerici bir unsur olmaktan çıkarılarak "anti-emperyalist, anti-sömürgeci bir temelde ve halkın tarihi geleneklerine uygun" şekilde bir mücadele aracı olarak kullanılması gereken bir konuma yükseltilir (Öcalan, 2008:76). Din "mücadele edilmesi gereken" bir karşı cephe unsuru iken, "mücadele aracı" olarak saflara taşınmıştır. Bu

[39] Abdullah Öcalan tarafından kaleme alınan ve 1978 yılında yayınlanan *Kürdistan Devriminin Yolu* adlı broşür PKK'nin kuruluş *manifestosu* olarak nitelendirilmiştir. Öcalan, A. (1993, ilk baskı 1978). *Kürdistan Devriminin Yolu (Manifesto)*, Serxwebûn Yayınları (6. Baskı).

önemli dönüşüm, İslâmın rolü ve İslâm içerisindeki mezheplere yaklaşımın da belirlenmesini beraberinde getirir: "Müslümanların da çeşitli mezhepleri vardır, özellikle Alevî mezhepsel çıkışlara değer biçiyoruz. Daha yakın ilişki kuruyor, düzene karşı gerçek muhalif konuma getiriyoruz. Yine bir Sünnî mezhep vardır, özellikle Güneyde, yoksul halk kesimleri arasında yaygındır. Onları devrime çökerek halkı Sünnî gericiliğin, şeyhlerin etkisinden kurtardık. Herkesin de rahatlıkla fark ettiği gibi, günümüzde özellikle Güneyde bu tarikatların etkisini kırmamız demokrasiye en büyük faydayı sağlamıştır." (Öcalan, 2008:76)

Broşürde, Marksist anlayışın etkisinden kaynaklı olarak Alevîlik ve Sünnîlik esas olarak sınıfsal bir tahlil üzerinden karşılaştırılır. Sünnîlik, İslâmın egemen ideolojik biçimi olarak Emevi-Abbasi-Osmanlı sultanlarının ve aristokrat sınıfının dogmatik, gerici egemenliğinin bir aracı olarak nitelendirilirken (s.45,63,64,76,77), Alevîlik ise ezilen kesimlerin inancı ve yaşam biçimi olarak vurgulanır (s.64). "Sünnîlik, aristokrat kesimin ideolojik görüntüsü iken, ezilen kesimler ise, Şiîlik ve Alevîliği esas alır… Sünnî kesim egemen ve resmî kesimdir. Altta kalanlar ise, İslâmın 'sapık' bir mezhebi olarak değerlendirilen, fakat bize göre devrimci özü teşkil eden Şiî, Alevî geleneğini yaşatan, ezilen halktır." (s.64). Broşürde, Sünnîliğin içerisinde Kürdistan'da etkili olan Nakşibendî tarikatı da ayrıca değerlendirilir. Kürtler arasında şeyhlik şeklinde etkili bir güce sahip olan Nakşibendîliğin, 12 Eylül'ün ve dönemin iktidarı ANAP'ın Kürdistan'daki temel örgütlenmesi olduğu, tarihte Alevîliğe karşı örgütlendirilen bu tarikatın, günümüzde de Ulusal Kurtuluş Hareketine karşı durarak rolünü oynadığı belirtilir (s.73-74).

Broşürün birçok yerinde Alevîlik; "tarihteki ezilen ulusların bir başkaldırı yolu" (s.77), "halkların yaşamlarını ve hoşgörüyü geliştirmeye dayanan bir mezhep" (s.78), "Kürt direnişçiliğinin tarihte gelişen bir biçimi" (s.79), "Kürtlerin ezilen kesimlerinin, Osmanlılara ve işbirlikçilerine boyun eğmek istemeyen kesimlerinin İran'ın etkisiyle Alevîlik mezhebinde yoğunlaştığı" (s. 38), "halen gerek Kürdistan'da ve gerekse Anadolu'da, yüzyıllar boyu Osmanlıların dogmatik, gerici, Sünnî görünümlü egemenliğine karşı özünde sınıfsal ve ulusal olan Alevî gelenekleri temelindeki direnişin varlığını sürdürdüğü" (s.45), "Osmanlıya karşı olduğu gibi, Türk egemenliğine karşı da, direnişçi geleneğini Kürdistan'da ulusal kurtuluş temelinde dönüştürerek

sürdürmek açısından Alevîlerin konumunun ilerici devrimci bir imkân sunduğu" (s.46) ifadeleriyle değerlendirilmiştir. Alevîlik, Osmanlıdan bu yana ezilen halk kesimlerinin direnişçi, isyancı, ilerici, devrimci ve hoşgörülü bir mezhebi, anlayışı veya yolu olarak olumlanan bir içerikle "özcü" bir yaklaşımla ele alınmıştır. Alevîliğin aslında "Kürt yanı ağır basan bir konumda olması gerekirken" (s.78) bunun gerçekleşmeme nedeni olarak Kemalizm gösterilir. Kemalizmin Dersim'de en büyük Alevî-Kürt katliamını yaptığı halde, Alevîliğin dostu rolünü oynayarak Alevîliği ve Alevîleri kullandığı, Kemalizmin ne dinle, ne de Alevîlikle bir alakasının olmadığı, hele ki Kürt Alevîliği ile hiç mi hiç alakası bulunmadığı ve onun düşmanı olduğu vurgulanarak bu "sahtekarlığın" yıkılması gerektiği belirtilir (s.78,45).

Teorik düzeyde Sünnîliğe ve onun Kürdistan'daki görünümüne bu olumsuz atıflar, Alevîliğe ise bu olumlu yaklaşıma karşın PKK'nin pratiği bu doğrultuda olmamıştır. Kuruluş yılları ve 1990'lara kadar PKK'nin asıl eylemlilik alanı Sünnî Kürtlerin yaşadığı bölgelerdir. Bruinessen (2005:109), başlangıçta militan bir şekilde din karşıtı olan PKK'nin, 1980'lerin ortalarında Sünnî bölgelerde daha çok halk desteği bulmaya yönelik başarılı bir girişimle, gittikçe Sünnî İslâma karşı uzlaşmacı bir tavır benimsediğini belirtir. Bahadır (2015:468) ise bu dönemde asıl ağırlığın Sünnî İslâmcı gruplara verildiğini ve hatta zaman zaman bazı İslâmcı gruplarla ittifak arayışlarına dahi girildiğini, örgütün yayın organlarında da bu yönde İslâmi söylemlere yer verildiğini belirtir.[40]

Kurucu kadroları içerisinde birçok Alevî Kürt[41] bulunmasına karşın PKK'nin başta Dersim olmak üzere Alevî Kürtlerin yaşadığı bölgelere yayılması çok daha geç bir zamanda 1990'larda gerçekleşmeye başlamıştır. 1960-1980 döneminde daha çok Türkiye sol hareketleri içerisinde yer almış olan Alevî Kürtlerin merkezi konumundaki Dersim bölgesinde bu örgütler, çok güçlü olmamakla birlikte 1980'lerin sonlarına doğru

---

[40] Bu dönemde özellikle de Hizbullah örgütünün Kürt bölgelerinde gelişme göstermesi ve PKK ile çatışmaya girmesi üzerine, örgüt Sünni topluluklar içerisinde din merkezli çalışmalar yürütmeye başlamış ve bu çerçevede 1991 yılında "Kürdistan Yurtsever İmamlar Birliği" adı altında bir örgütlenme gerçekleştirmiştir. Bu örgütlenmenin ismini 1993 yılında "Kürdistan İslâmi Hareketi (KİH)" olarak değiştirmiştir (Semiz, 2013:158).

[41] PKK'nin kurucu kadrolarında yer alan Alevî Kürtlerden bazıları şunlardır: Mazlum Doğan, Ali Haydar Kaytan, Mustafa Karasu, Kesire Yıldırım, Sakine Cansız, Duran Kalkan. Bunların birçoğu Dersimlidir. http://www.haberturk.com/gundem/haber/811513-pkknin-kurulus-kadrosu-dagildi E.T. 12.12.2015. Hatta bundan dolayı PKK içerisinde bir "Dersimliler Grubu" bulunduğu ve örgütte bir "Urfalılar-Dersimliler" çekişmesi olduğundan bahsedilir.

yeniden etkinlik göstermeye başlamışlardır. Bunların arasında neredeyse örgütlülüğünün büyük kısmını Dersim'de yürüten TKP/ML (TİKKO) olmak üzere TDKP ve Dev-Sol olarak bilinen örgütler bulunmaktaydı. Bu örgütlerin Dersim'de etkinlik göstermelerinin ve kısmen taban bulmaları Alevî kimliği veya Kürt kimliği merkezli bir politik hat izlemelerinden değil, daha çok Alevî Kürtlerin sosyalist sola olan yakınlığından kaynaklanmaktaydı.[42] Bruinessen de (2005:109), PKK'nin Dersim bölgesinde kuruluşunu gerçekleştirmekte büyük zorluklarla karşılaştığını ve diğer siyasal radikal (sol) hareketlerle yarışmak zorunda kaldığını, bunun ise Dersim halkının 1960'lardan beri Kürt milliyetçiliğinden ziyade solcu radikalizme meyilli oluşuyla ilgili olduğunu belirtir. Bu yönüyle Dersim, milliyetçi bir hareket olarak görülen PKK'ye yıllarca uzak kalmıştır. Zaten PKK'nin de bu bölgede örgütlenmesi sancılı bir süreç izlemiştir.[43] PKK, Dersim'de örgütlenmesindeki bu sancılı süreci, Alevî Kürtlerin Kemalizmden yoğun bir şekilde etkilenmiş olmalarından kaynaklı "ulusal bilinç" düzeylerinin geriliğine bağlıyordu.

PKK, 1990'larda gelişen "Alevî uyanışı"na ve yoğun Alevî örgütlenmesine karşı başlangıçta tepkisel ve oldukça olumsuz bir tavır sergilemiştir. PKK'ye göre bu Alevî uyanışı ve örgütlenmesi Kürt hareketini engellemek ve bölmek amacıyla devlet tarafından organize edilmiştir (Bruinessen, 2005:109). PKK'ye göre devlet, Alevîlerdeki Kemalizm algısını kullanarak onları Kürt ulusal direnişine karşı sistem yanlısı bir cepheye çekmeye çalışıyordu. Diğer taraftan Alevîliği ön plana çıkararak, Kürt Alevîlerinin ulusal kurtuluş mücadelesine katılmasını engellemeye, Kürtleri mezhepsel olarak bölerek hareketin gücünü kırmaya çalışmaktaydı. Sorun böylece konunca bu harekete (Alevî hareketine) katılanlar ve öncülüğünü yapanlar da devletin ajanı (Bruinessen, 2005:109) olarak kodlanıyorlardı. Bruinessen'e (2005:109-110) göre bu yaklaşım bir yandan Alevîlerin PKK'den soğumalarına, bir yandan da PKK saflarındaki Alevîlerden kuşkulanılmasına ve onların tasfiyesine yol açmıştır.[44]

---

[42] Yeğen (2007:1235), TKP/ML ve TDKP gibi örgütlerin Alevî Kürtler arasında kayda değer bir yankı bulmasını, bu örgütlerin Maoculuğu dolayısıyla köylülüğü öne çıkaran politik çizgileri ile ilişkilendirir.

[43] PKK, 1990'larda Dersim'de örgütlenmeye özel bir ağırlık vermiş ve orada bulunan diğer sol örgütlerle öldürmelere varan silahlı çatışmalara da girmiştir.

[44] Bruinessen bu görüşünü (PKK'deki Alevîlerin tasfiyesi) herhangi bir kaynağa dayandırmamaktadır. Bahsedilen dönemdeki politikasından kaynaklı örgüt içerisinde Alevîlere kuşkulu bir yaklaşımın geliştiği mümkün olmakla birlikte, bir "tasfiye"den bahsetmek için yeterli veri bulunmamaktadır. Örgütün illegalitesi ve gizliliği zaten böyle bir tespiti baştan şüpheli kılmaktadır. Diğer taraftan PKK'deki

PKK'nin Dersim ve Alevî uyanışı üzerinden Alevîler hakkında yürüttüğü bu olumsuz politika, 2 Temmuz 1993 Sivas ve 1995'teki Gazi katliamları ve bu katliamların da etkisiyle politikleşen ve giderek büyüyen Alevî örgütlenmesi karşısında önemli bir değişiklik geçirmiştir. Bu değişiklik çeşitli nedenlerden kaynaklanmaktaydı.

Birincisi, Sünnî merkezli siyasal İslâmın yükselişinin geldiği boyutu göstermesi açısından 2 Temmuz Sivas katliamı, PKK'nin Sünnî politikasını gözden geçirmesine vesile olmuştur. İkincisi, Sivas ve Gazi'de yaşananlar Alevîlerin devletten ciddi bir şekilde uzaklaşmasını, CHP algısının kırılmasını ve Kemalizmi sorgulamasını sağlamış, PKK de siyasal bakımdan arayış içerisindeki Alevî kitlelerin düştüğü bu "boşluğu" kısmen de olsa doldurma gayreti içerisine girmiştir. Alevîlerdeki "uyanışın" öngörülemeyecek düzeyde yükselişi ve kitleselleşerek bir harekete dönüşmeye başlaması, PKK'nin de kayıtsız kalamayacağı bir ortam yaratmıştır. Alevî uyanışı, örgütün teorik anlamda Alevîliğe biçtiği, ancak Kemalizmin "zehirleyici" etkisiyle bir türlü hayata geçmeyen "ilerici, devrimci, isyankâr" işlevin artık hayat bulacağı, ete kemiğe bürüneceği bir siyasal ortam yaratmıştır. Kuruluşundan bu yana Sünnî Kürt bölgeleri olan güneydoğuda yayılma gösteren PKK, 1992'den sonra artık bölgeye sıkışmış durumdaydı. Örgütün bu sıkışmayı aşmak için kuzey ve batı yönlerinde bir yayılma gösterme politikasının sonucu olarak Dersim, Elazığ, Malatya, Adıyaman, Maraş ve Sivas gibi Alevî Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde faaliyetlerini yoğunlaştırması, Alevîlere yaklaşımındaki değişimin üçüncü nedeni olarak değerlendirilebilir. Sonrasında ise örgüt Çorum, Tokat ve Amasya üzerinden Karadeniz'e açılma politikası geliştirecektir. Bu geçiş bölgeleri de Alevî nüfusun yoğunlaştığı bölgelerdir.

PKK'nin Alevîliğe ve Alevîlere yaklaşımındaki bu değişiklik, eylemsel boyutuna paralel olarak sivil alanda örgütlenme, yayın ve söylem düzeyinde de değişiklikleri beraberinde getirmeye başlamıştır. Öncelikle Avrupa'da Alevî Kürtlere yönelik *Zülfikar* adında bir dergi çıkarılır.[45] 1994 yılında Almanya'da yayınlanmaya başlanan dergi, Avrupa'da PKK yanlısı olarak bilinen ve yine 1994 yılında kurulan "Kürdistan Alevîler

---

Alevîlerle ilgili "tasfiye", "iç çatışma", "bölünme" temalarıyla medyada sürekli olarak haberlerin çıktığı bugün de görülmektedir. Ancak bu tür haberlerin manipülasyon özelliği dikkate alınmadan yapılacak değerlendirmelerin yanlış çıkarımlara ve sonuçlara götüreceği gözden kaçırılmamalıdır.

[45] Bkz. 1. Bölüm, 88 nolu dipnot.

Birliği" yapılanmasının yayın organı niteliğinde bir işlev görmüştür. Dergide Alevîlere yönelik olarak, devletin Alevîlik ve Türklüğü birleştirilen propagandası ve Türk ve Sünnî devlet kurumlarıyla işbirliği yapan Alevî burjuvaları konusunda uyarılar yapılır. Alevîlik, devletçi olarak görülen ve Alevîliği asimile etmek için kullanıldığı belirtilen Bektaşilikten ayrı tutulur ve kökeninde bir Kürt direniş kültürü olduğu vurgusu öne çıkarılır. Alevîliğin isyan geleneği öne çıkarılarak, bu siyasal boyut Kürt etnik söylemiyle ilişkilendirilir (Massicard, 2007:134). Bahadır'a (2015:469) göre, dergideki Alevîlikle ilgili değerlendirmelerde bilimsel verilerden çok, Alevîleri kendi saflarına çekmek amaçlı siyasal yaklaşımlar ön plandadır.

PKK'nin Alevîlik konusundaki tavır değişikliği, Öcalan'ın 17 Eylül 1996 tarihli "Alevîlik Kardeşliğin Özüdür" yazısında (Öcalan, 1996) en yalın ifadesini bulur. "Kürt Alevîlerinin, şimdi Kürdistan sorunu diye bir sorunları vardır" tespitiyle başlayan yazıda; Kürt Alevîlerin en çok baskıya ve katliama uğrayan kesim olduğu, salt mezhep özelliklerinden dolayı değil, ulusal özelliklerinin onları tarih boyunca hedef durumuna getirdiği belirtilir. Alevîliğin Zerdüştlük geleneğinden geldiğini belirten Öcalan, Kürt Alevîleri dışındaki Anadolu Alevîliğinin Türkmen Alevîliği olduğunu ve Anadolu Alevîliğini kendi doğal müttefikleri olarak değerlendirdiklerini belirterek, İç Anadolu'da, Toroslar'da, Karadeniz'de, Ege'de yaşayan Türkmen Alevîlerin isyancı yönlerinin Türk solu tarafından sürekli ihmal edildiğini, buralarda çalışma yapılması gerektiğini vurgular. PKK'nin kuzeye ve batıya yayılma politikasının gereği olarak, gerillanın Dersim'de kökleştiği, Malatya'da, Maraş'ta zaten güçlü bir gelişmeye kavuştuğunu, Çorum ve Amasya gibi alanlara da ulaşıldığını belirtir. Öcalan'a göre PKK'nin Koçgiri'de (Sivas) gerillayı oturtmasının, Alevîlik gelişimine de önemli etkileri olacaktır. Karadeniz'e ve Toroslara yönelik, Türkmen'i yeniden kazanmanın inatçı çabalarını sürdürmek gerektiğini belirten Öcalan, Alevîliğin isyancı tarihsel geleneğinin ancak PKK ile birleşerek canlanabileceğini vurgular.

PKK'nin Alevî Kürtler konusundaki algısı Dersim, Malatya, Sivas ve Maraş gibi Alevî Kürtlerin yaşadıkları bölgelerde örgütlenmesinin yayılması ile birlikte değişmeye başlamıştır. Öncesinde Kemalizm'den etkilendikleri için "Kürtlük" ulusal bilinçlerinin gelişmemiş olması ile suçlanan Alevî Kürtler, 1995-1996'ya gelindiğinde artık en çok mağdur olan ve en çok baskı ve katliama uğrayan kesim ama aynı zamanda en çok da

başkaldıran kesim olarak olumlanır. PKK'nin Alevîlik algısı bu yönde devam edecektir. 2000'lere gelindiğinde Kürt hareketinin Alevîlikle ilişkisi farklı bir boyutta, daha çok yasal alandaki oluşumlar üzerinden sürdürülmeye çalışılmıştır. Ancak bu arada yaşanan iki gelişme Alevîler ile Kürt hareketi arasında bir gerilime neden olmuştur.

Bunlardan birincisi, 9 Ocak 2013 tarihinde Paris'te öldürülen üç PKK'li kadının üçünün de Alevî olması üzerine yaşanan tartışmalarda kendisini göstermiştir. Öldürülenlerden birinin (Sakine Cansız) PKK'nin kurucularından olması, cinayetleri daha da etkili kılmıştır. Bu cinayetler, PKK'nin içndeki Alevîleri tasfiye amaçlı bir iç hesaplaşma olduğu yorumlarına neden olmuştur. Hemen devamında yaşanan ikinci bir gelişme ile bu yorumlar daha da güçlenmiştir. Hükümet tarafından yürütülen Kürt sorununun "çözüm süreci" çerçevesinde önemli bir dönemeç olarak kabul edilen 2013 yılı Diyarbakır Newroz kutlamalarında okunan Öcalan'ın mektubundaki; "Bugün kadim Anadolu'yu Türkiye olarak yaşayan Türk halkı bilmeli ki Kürtlerle bin yıla yakın İslâm bayrağı altındaki ortak yaşamları kardeşlik ve dayanışma hukukuna dayanmaktadır" sözlerindeki "İslâm kardeşliği" vurgusu ve mektupta Alevîlere yer verilmemesi, Alevî çevrelerinde AKP ile PKK'nin "Kürt-İslâm" ittifakı kurdukları, "Öcalan'ın Alevîleri dışladığı" şeklinde yorumlanmıştır. Bu konuşmada Alevîlikten söz edilmemesi, "yeni birlikteliğin", "Sünnî eksenli bir birliktelik" olabileceği endişesine yol açmıştır. Çalışlar'a (2013) göre bu tezi ortaya atanlar, Türkiye'nin çevremizdeki Şiî yayıyla olan gerilimini de tabloya ekleyerek, bir "Sünnî kuşatması"nın çözüm sürecinde Alevîleri dışarıda bırakma ihtimaline dikkat çekiyorlar. Alevî çevrelerinden gelen yoğun tepki üzerine örgüt adına kendisi de bir Alevî olan Ali Haydar Kaytan ve Kürt hareketi çevresinden diğer pek çok kişi Öcalan'ın ve PKK'nin Alevîleri dışlamak gibi bir düşüncelerinin olmadığı yönünde açıklamalar yapmıştır.[46] Yaşanan tartışmalar üzerine Demokratik Alevî Federasyonu'nun Almanya'daki 5. kongresine gönderdiği mesajda Öcalan, "PKK'nın da bir cem ve zikir hareketi" olduğunu, "Bu anlamda gerçekten tarihi değerlere, cem geleneğine sahip çıkılmalı. Cem geleneği, zikir geleneği büyük bir direniştir diyoruz. Zikir, propaganda devrimciliğidir. Ben semahı da bir gerilla yürüyüşü

[46] Bkz. "Kaytan: Bir geri çekiliş var, bir de dönüş", www.anf.com E.T. 12.12.2015.

olarak değerlendiriyorum"[47] ifadeleriyle bir bakıma Alevîlerin gönlünü alma hamlesi yapmıştır.

30 Haziran-5 Temmuz 2013 tarihleri arasında PKK'nın, Kongra-Gel[48] adıyla yaptığı 9. Genel Kurulu'nda KCK[49] Yürütme Konseyi Eşbaşkanlığı'na Cemil Bayık ve Besê Hozat getirilmiştir. Bese Hozat Dersimli bir Alevîdir. Kongrede "özgürlük mücadelesinde binlerce Alevî Kürt gencinin şehit düştüğünden" söz edildikten sonra, "Bu açıdan Alevîlerin yeri demokrasi güçlerinin yanıdır. Bundan başka her tutum Alevî gerçeğine ve tarihine ters davranmak olur. Bu açıdan demokrasi karşıtı güçler ve CHP gibi çevrelerce manipüle edilmek istenen Alevîler; üzerlerinde oynanan oyunları da görüp bu tür istismarcı çevrelere tutum almalı, özgürlük mücadelemizle yan yana demokrasi güçlerinin içinde yer almalıdır. Alevîlerin tek politikası Türkiye'yi demokratikleştirme mücadelesi olmalıdır. Bu da ancak en başta Özgürlük Hareketi olmak üzere demokrasi güçleriyle birlikte olmakla gerçekleşir" denilmektedir (akt. Çandar, 2013). Gerek bu değerlendirmeler gerekse eşbaşkanlığa bir Alevînin getirilmesi 2013'ün ilk yarısında Alevîlerle ilgili yaşanan kırılmaları gidermek amcını da barındırmaktadır. Çandar (2013) ise bu gelişmeyi PKK'nin, Alevîleri CHP'den kopararak kendi ittifak sisteminin içine çekmeye çalışması olarak değerlendirmiştir

Kürt hareketi 2000'li yıllarda yasal siyaset alanında yoğun bir örgütlenme faaliyetine girişmiştir. 2007 ve 2011 seçimlerine bağımsız adaylarla girmiş 2007'de 21, 2011'de ise 36 milletvekilliği kazanmıştır. Bu seçimlerde Kürt hareketi Türkiye sol hareketleri ve örgütleri ile ittifak kurarak girmiştir. Bu ittifak devam ettirilmiş ve 2011 yılında Halkların Demokratik Kongresi (HDK) ve 2013 yılında ise Halkların Demokratik Partisi (HDP) kurulmuştur. Bu oluşumlar hareketin "Türkiyelileşmesi" hamlesi olarak değerlendirilmiştir. Kürt hareketinin Kürt bölgelerine yönelik örgütlenmeleri ise 2005 yılında kurulan Demokratik Toplum Kongresi (DTK) ile 2014 yılında kurulan Demokratik Bölgeler Partisi (DBP)'dir. Gerek HDK, gerekse DTK bünyesinde dini

---

[47]" Öcalan'dan Alevîlere mesaj", Milliyet Gazetesi, 13.05.2013, http://www.milliyet.com.tr/ocalan-dan-alevîlere-mesaj/gundem/detay/1707853/default.htm, E.T. 15.07.2015.

[48] Örgüt kurulduğu tarihten günümüze kadar ismini, 2002'de KADEK (Kürdistan Özgürlük ve Demokrasi Kongresi), 2003'te Kongra-Gel (Halk Kongresi) isimlerini de kullanmakla beraber 2005'te tekrar PKK ismi kullanılmaya başlamıştır.

[49] KCK (Koma Civakên Kurdistan-Kürdistan Topluluklar Birliği) 2005 yılında kurulan ve PKK'nin de dâhil olduğu bir tür çatı oluşumudur.

kimlik ve inançlara yönelik olarak "Halklar ve İnançlar Komisyonu" kurulmuştur. Bu komisyonlar bünyesinde Alevîlere yönelik çalışmalar da yürütülmektedir.

DTK tarafından 2-3 Şubat 2013 tarihlerinde "1. Kürdistan Alevî Konferansı" düzenlenmiştir. İki gün süren konferansta toplam yedi farklı oturumda, Alevî tarihinden ocaklara, Alevî katliamlarından anadilde ibadete kadar çeşitli konularda tebliğler sunulmuştur. Konferansın sonuç bildirgesinde; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın asimilasyon kurumu olduğu, cemevlerinin ibadethane olarak yasal statüye kavuşturulması gerektiği, Alevî köylerine camilerin yapılmasının devletin asimilasyon politikasının bir parçası olduğu belirtilerek, bu anlayışın reddedildiği vurgulanmıştır. Bildirgede, Koçgiri, Dersim, Kırıkhan, Malatya, Maraş, Çorum, Sivas, Gazi ve diğer katliamlarla ilgili tüm bilgi ve belgelerin açığa çıkarılmasını için "Gerçekleri Araştırma Komisyonu'nun" oluşturulması ve devletin resmî olarak Alevîlerden özür dilemesi talep edilmiştir. Türk, Kürt, Arap, Arnavut, Romen, Fars gibi farklı etnik kimliklere sahip Alevîlerin tümünün aynı değerde olduğu, ortak payda olan Alevîliğin daha da gelişmesi ve özümsenmesi için anadilin önemli olduğu, bu bağlamda diğer etnik kimliklerde olduğu gibi Kürt Alevîlerinin de kendi anadilleri olan Kürtçe ile ibadetlerini sürdürmelerinin desteklendiği belirtilmiştir. Bildirgedeki şu ifadelerle de Kürt hareketine açık bir destek dile getirilmiştir: "Konferansımız bu anlamıyla farklı kimlik ve inançların eşit koşullarda yan yana yaşamasının demokratik özerklikten geçtiğine inanır. Konferansımız, tarih boyunca zulmün karşısında direnişin sembolü olmuş ve 72 millete aynı nazarda bakan Alevîlerin hem coğrafyamızda hem de bölgemizde barış sürecine doğrudan müdâhil olmasını benimsediği gibi, demokratik, özgür ve eşit ilişkiler için mazlum Kürt halkının yürüttüğü özgürlük, barış, eşitlik ve kardeşlik mücadelesini desteklediğini ilan etmiştir."[50] Konferansta alınan bir kararla Mezopotamya coğrafyasında yaşayan Alevîlerin, "Mezopotamya Alevîler Birliği" adı altında örgütlendirilmesi kararlaştırılmış ancak bu bağlamda henüz bir örgütlenmeye gidilmemiştir. Bugün Kürt hareketine yakın Alevî örgütlenmesi ise Demokratik Alevî Dernekleri adı altında yürütülmektedir. Ancak bunların da birkaç il hariç henüz geniş bir örgütlülüğünden bahsedilemez.

---

[50] "1. Kürdistan Alevî Konferansı'nın sonuçları açıklandı" http://www.istanbulgercegi.com/1-kurdistan-alevî-konferansi-nin-sonuclari-aciklandi-64334925.html (04.02.2013) E.T. 15.07.2015

HDP ise 2015 yılında yapılan iki genel seçime de parti olarak katılmış ve %10'luk ülke barajını aşarak meclise girmeyi başarmıştır. Hatta bugün itibarı ile milletvekili sayısı bakımından MHP'nin de üstünde Meclisteki üçüncü parti konumundadır. Özellikle 7 Haziran 2015 seçimlerinde %13,1'lik oy oranıyla büyük bir sıçrama yapmıştır. HDP bu seçim kampanyasında "Halklara eşitlik inançlara özgürlük" sloganıyla Alevîlere yönelik etkili bir çalışma yürütmüştür. Alevî dernekleri ve federasyonları ile yakın bir ilişki kurulmuş, birçok dernek ve federasyon başkanı listelerden aday gösterilmiştir. Toplam onsekiz Alevî aday gösterilmiş, bunların altısı seçilmiştir. HDP'nin aldığı Alevî oylarının ağırlığını Kürt Alevî oyları oluşturmakla birlikte özellikle büyükşehirlerde kısmen Türk Alevîlerden de oy aldığı gözlenmektedir. Buna dair bir veri bulunmamakla birlikte bazı Alevî derneklerinin verdikleri destekler ile seçim sürecinde edinilen izlenimler bunu doğrular niteliktedir.

Sonuçta Kürt hareketi ile Alevlerin ilişkisi sancılı bir süreç izlemiştir. Ancak gelinen noktada, Koçgiri'de, Şeyh Said isyanında, Dersim 1937-38'de, 1970'lerde, 1980'lerde belki yüz yıldır başarılamayan Alevî ve Sünnî Kürtlerin Kürt hareketi merkezli buluşması son birkaç yılın gelişmeleri de göz önüne alındığında büyük oranda gerçekleşmiş gibi görünmektedir. Özellikle 2015 seçimleri ile seçim öncesi ve sonrasında yaşanan gelişmeler bunu belirgin şekilde ortaya çıkarmıştır. Seçim sürecinde birçok Alevî derneği ve kuruluşu HDP'yi desteklediğine yönelik açıklamalarda bulunmuşlardır. Görüşme yapılan Alevî Kürtlerde de bu durum gözlenmiştir. En azından eskiden var olan olumsuz PKK algısı nedeniyle Kürt hareketine uzak duruş, HDP ile birlikte ciddi bir şekilde yıkılmaya başlamıştır. Ancak bu yıkılmada Alevîlerdeki "Kürtlük" bilincinin yükselmesinden kaynaklı etnik dayanışmadan ziyade Alevîler tarafından "Sünnî" ve "siyasal İslâmcı" olarak kodlanan iktidardaki AKP ve onun lideri R. T. Erdoğan'a duyulan tepki ve HDP'nin yürüttüğü aktif muhalefetin önemli oranda etkili olduğu gözlenmiştir. Yapılan görüşmelerde özellikle genç ve orta kuşak Alevî Kürtler arasında HDP ve liderine karşı ciddi bir sempati beslendiği gözlenmiştir.[51] Buna karşın özellikle yaşlı kesimlerde Kürt hareketine yaklaşımdaki eski bakış açısında kısmen kırılmalar olduğu, kısmen de "olumsuz"[52] bakış açısının

[51] Giriş/Yöntem bölümündeki tabloda ayrıntılı bilgileri verilen II. Grup ile yapılan yüz yüze görüşmeler.

[52] Bu olumsuzluk "Kürt hareketinin Sünnilerin, Şafiilerin yürüttüğü bir hareket olduğu, Alevîlikle ilgisi bulunmadığı ve hatta Alevîlere düşman olduğu" algısıdır. Hatta bu yaşlı kesimde "Güneydoğu Kürtleri"

korunduğu gözlenmiştir.[53] Bu olumsuzluk "Kürt hareketinin Sünnîlerin, Şafiilerin yürüttüğü bir hareket olduğu, Alevîlikle ilgisi bulunmadığı ve hatta Alevîlere düşman olduğu" algısıdır. Hatta bu yaşlı kesimde "Güneydoğu Kürtleri" olarak adlandırdıkları Kürtlerin farklı Kürtler oldukları, dillerinin de farklı olduğu yönünde bir "ayrıştırıcı" algı da bulunmaktadır. Bu durum Barth'ın "etnik grubun sınırlılıklar üzerinden kendisini kurup sürdürebileceği" tezine bir örnek oluşturmaktadır. Yaşlı kesim, Sünnî ve Şafii olarak mezhep üzerinden kodladığı "öteki" Kürtleri kendisinden ayırmakta, dillerinin bile farklı olduğu üzerinden kendi grubunun sınırlarını belirlemektedir.

olarak adlandırdıkları Kürtlerin farklı Kürtler oldukları, dillerinin de farklı olduğu yönünde bir "ayrıştırıcı" bir algı da bulunmaktadır.

[53] Giriş/Yöntem bölümündeki tabloda ayrıntılı bilgileri verilen I. Grup ile yapılan yüz yüze görüşmeler.

SONUÇ

Modern sosyal bilimlerin birer analiz aracı olarak kullandığı sınıf, birey, cinsiyet, kimlik gibi kavramların hepsi toplumun ve insanın gerçekliğine nüfuz etme ihtiyacından doğmuştur. Kimlik, bunlar içinde son yarım yüzyıldır hem sosyal bilimleri hem de genel olarak fikir hayatımızı en çok meşgul eden kavramlardan biridir. 1950'lere kadar önemli bir analitik kategori olmayan kimliğin, bu tarihten itibaren insanın toplumdaki yerini nasıl belirlediğine dair ve dini, millî aidiyetleri tanımlayıcı bir kavram olarak kullanıldığını, 1970'li yıllara gelindiğinde ise kimlik krizi kavramıyla birlikte popülerleştiğini görmek mümkündür. 1950'lerden bu yana, kimliğin açıklama iddiasında olduğu sorunlar, bugün çok daha kolektif boyutlarda etnik ve dinsel aidiyetler, bunlar arasındaki çatışmalar, ayrılıklar, göçmenlik, azınlıklar ve yurttaşlıkla ilgili sorunlar olarak dünyanın büyük bir kısmında toplumun ve siyasetin merkezine oturmuş durumdadır.

Siyasetin etnik ve dinsel kimlik merkezli belirlenişi Türkiye'de özellikle 1980'lerden sonra söz konusu olmuştur. 1960-1980 yılları arasında genellikle sınıf eksenli yürüyen siyasetin 1980 darbesi ile bastırılması ve 1990'lı yılların başında Sovyetler Birliği'nin dağılması tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de etnik ve dini kimliklerin ön plana çıkmasına neden olmuştur. Bu anlamda ilk olarak 1980 darbesi ile birlikte devlet tarafından desteklenen siyasal İslâm'ın yükselişi söz konusudur. 1980'lerin ortalarından itibaren gelişmeye başlayan Kürt Hareketi ve Alevîlerin bu yıllarla birlikte ilk defa kendi adlarıyla kamusal alana çıkmaları da kimlik siyasetinin görünür kıldığı gelişmelerdir.

Bu gelişmeler doğrultusunda çoğunlukta olmamakla birlikte, gerek Alevî gerekse Kürt nüfus içerisinde sayısal olarak azımsanmayacak bir orana sahip Türkiye'deki Alevî Kürtler de bir kimlik inşa süreci içine girmişlerdir. Sünnî çoğunluk karşısında Alevî olmalarından, Türk çoğunluk karşısında Kürt olmalarından, diğer taraftan Alevîler içerisinde çoğunluğu oluşturan Türk Alevîler karşısında Kürt olmalarından, Kürtler içerisinde ise çoğunluğu oluşturan Sünnî Kürtler karşısında Alevî olmalarından kaynaklı bir "çoklu azınlık olma" halinde olan Alevî Kürtlerin bir etno-dinsel kimlik olarak "Alevî Kürt" adı altında kimlik inşa süreçleri günümüzde olanaklı görünmektedir.

Tarihte bu ad altında bir etno-dinsel kimliğin bulunmayışı bu inşa sürecinin kesintiye uğrayacağı anlamına gelmemektedir. Günümüzde kendilerini "içeriden" ve "dışarıdan" "Alevî Kürt" olarak tanımlayan sayıları az olmamak kaydıyla insanlar bulunmaktadır ve bu tez kapsamında yapılan yüz yüze görüşmelerden elde edilen bulgular da bu doğrultudadır. Bu durum, Barth'ın (2001) bir topluluğu etnik kılan şeyin yani bir grubun etnik grup olarak tanımlanabilmesi için hem grubun kendisinin hem de diğerleri tarafından aynı şekilde tanımlanması gerektiği tezini de desteklemektedir.

Günümüzde "Alevî Kürt" adı altında billurlaşan bu kimliğin tarihsel çekirdeğini "etnik kategoriler" ya da "etnik gruplar" oluşturmaktadır. Alevî Kürtlerde bu daha çok bir soya ya da sülaleye, bir aşirete, bir ocağa bağlılık biçiminde belirmektedir. Alevî Kürt kimliğinin ortaya çıkışında bu etnik gruplar, süreklilik ve yenilenme sağlamışlardır. Bu süreklilik ve yenilenme ise dinsel reformlar, savaşlar, ayaklanmalar, devlet kurma, etnik seçilmişliğe dair mitler, vb. unsurlarla mümkün olmuştur. Bu toplulukların İslâmla karşılaşmaları dinsel reformlar maddesine, 1240 yılında Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılışına neden olan Babailer İsyanı ayaklanmalara, Osmanlı Devleti ile Safevi Devleti arasında vuku bulan Çaldıran Savaşı savaşlara, Safeviler devlet kurmaya, "Güruh-u Naci" ya da "Ewlad-ı Rae" etnik seçilmişliğe dair bu anlamda verilebilecek ilk örneklerdir.

Alevî Kürt kimliğinin tarihsel sürekliliğini ve devamlılığını sağlayan bu ve buna benzer unsurlar 20. Yüzyılla birlikte ve özellikle 1980'lerden sonra bu kimliğin inşa edilmesinde rol oynamaktadırlar. Bu anlamda Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu, 1921 tarihli Alevî Kürt merkezli Koçgiri isyanı, 1925 Şeyh Said isyanı, 1937-38 Dersim harekâtı ve katliamı ilk elden sayılabilecek tarihsel olaylardır.

Bu tarihsel olaylar arasında özellikle Şeyh Said isyanı Alevî Kürt kimliğinin Sünnî Kürtlerle sınırlarının çizilmesi açısından önemli rol oynamaktadır. Bu isyana Alevî Kürtler katılmamıştır. İsyana destek vermeme nedenini Alevî Kürt kolektif belleği mitik bir anlatıyla meşrulaştırmakla birlikte, bu anlatı Sünnîlere karşı çizilen dinsel sınırı da göstermesi bakımından önemlidir. Bu isyana Alevî Kürtlerin tarihsel olarak neden katılmadıkları bir yana, bu isyana katılmamayı mitik bir anlatıyla meşrulaştırma biçimi Alevî Kürt kimliğinin bir "inşa"nın ürünü olduğunu göstermesi bakımından da anlamlıdır. Şöyle ki; sonuçta iki kesim de Kürttür. İsyan edilen taraf ise kendilerini yok

eden, yok sayan devlettir. O halde neden bu birlik kurulamamıştır? Bugün Alevî Kürt kimliğinin kuruluşunda kimliğin bileşenlerinden olan Kürt vurgusunun ön plana çıkarılmasında merkezinde PKK'nın bulunduğu Kürt hareketinin önemli rolü bulunmaktadır.[1] Hatta Alevî Kürtlerin bu harekete destek olmakla ve bu hareketin içinde yer almakla Alevî kimliklerini arka plana iterek Kürt kimliklerini daha bir ön plana çıkardıkları da söylenebilir. Bu durum etnik-dinsel kimliklerin tam da Barth (2001) ve Wimmer'in (2013) tezleri doğrultusunda etnisite olarak adlandırılan sosyo-politik kategorilerin durumsal ve tarihsel karakterine vurgu yapmaktadır. Tarihsel olarak yükselen Kürt hareketi konjonktürel olarak Kürt kimliklerini arka plana iten Alevî Kürtleri, Kürtlüklerine sahip çıkmaya çağırmaktadır.

Şeyh Said isyanı ve bu isyana Alevî Kürtlerin katılmayışlarına dair oluşturulan mit, bir yandan da Alevî Kürtlerle Sünnî Kürtler arasında dinsel olarak çizilen ayrımı pekiştirmektedir. İki kesim arasında Alevîlik-Sünnîlik üzerinden bir ayrım bulunmaktadır. Bu ayrım bu iki dinin inaçlarının, ritüellerinin, dinsel kurumlarının, tanrı tasarımlarının, doğayı, evreni dinsel algılayış ve dinsel kuruş biçimlerinin farklı olduğunu göstermektedir.

Genel olarak Kürtler arasında bu dinsel ayrılığın neden ve nasıl oluştuğu konusu tartışılmakla ve bunun nedeni olarak İslâm'ın farklı kabullenileşleri gösterilmekle birlikte, Sünnî Kürtlerin İslâmlaşma süreçleri açıklığa kavuşturulmuş olarak kabul edilmekte, Alevîlerin ise İslâm'la ilişkileri ve etkileşimleri, bu dinden hangi inançları ve kurumları kalıttıkları konusu bir bilinemezciliğin (veya muğlâklığın) arkasına ötelenerek politik ve ideolojik bir tarih yazımına zemin oluşturulmaktadır.[2] Tarihsel süreç içerisinde Alevîlik İslâm'dan bağımsız ele elınması mümkün olmayan bir din, bir inanç sistemi olmakla birlikte Alevîlerle Sünnîler arasında tarihsel, dinsel bir ayrım da bulunmaktadır.

---

[1] Burada hemen Alevî Kürt kimliğinin inşasında rol oynayan bir noktaya değinmek gerekmektedir. Smith etnik kimliğin oluşumunda savaşın önemli olduğunu yazmıştır. Savaşın etkileri devlet kurma, savaşan iki tarafı birbirine düşman kılma vb.ye neden olur. Fakat savaşın etkileri bununla sınırlı olmayıp, savaşın yürütüldüğü topraklarda farklı etnik kimliklerinde kurulması söz konusu olabilir. Bu doğrultudan bakıldığında merkezinde PKK'nın yer aldığı Kürt siyasal hareketi, askeri ve siyasal olarak devletle bir mücadele halindedir. Bu hareket daha çok Sünni karakterli olmakla birlikte Smith'i haklı çıkarırcasına "Alevî Kürt" olarak beliren üçüncü bir etnik kimliğin oluşumuna zemin hazırlayan faktörlerden biridir.

[2] Böyle bir tutum için bkz. Ocak (2015: 55-70)

Alevî Kürtler açısından 1993 Sivas ve 1995 Gazi Mahallesi katliamlarının yarattığı ciddi düzeydeki politik kırılma ve yeni arayışlar, Kürt hareketinin de Alevîlik yaklaşımındaki değişim ve bu kesimlerdeki örgütlenme çalışmaları, Alevî Kürtler ile Kürt hareketi arasında bir yakınlaşma yaşanmasına neden olmuştur. Alevî Kürtler Sivas ve "özellikle"[3] de Gazi katliamı ile birlikte artık Alevî Türklerden (buna Bektaşiler de dâhildir) kısmi bir kopuşun da işaretlerini vermeye başlamışlardır. 1990'ların ortalarından itibaren Alevî Kürtlerde ayrı dernekleşme faaliyetlerinin yoğunlaşması, ilk kez Alevî Kürtleri konu alan çalışmaların yayınlanmaya başlaması, Alevî Kürt kimliğinin kültürel ve politik olarak kurulmaya başladığının ilk işaretleri olarak okunabilir. Bu çalışmalarda Alevîliğe, Türkçü ve İslâmcı merkezli bakış açısı yoğun bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Alevîliğin kökenine dair tezlerde Türkçü anlayışın "Orta Asya ve Horasan" olgusunun yerine "Mezopotamya İran ve Irak bölgesi", "Şamanizm" yerine "Zerdüştlük, Mazddekçilik, Maniheizm" inanışları, "Ahmet Yesevi"nin yerine "Kürt kökenli Ebu'l Vefa", Bektaşilik merkezli "Tekke ve Dergah" yerine "Ocak sistemi ve Dedelik" gibi Kürt Alevîliğini işaret eden kavramlar ön plana çıkarılmaya başlanmıştır. Bunların yanında "İslâm içi heterodoks bir inanç" yerine Alevîliğin "İslâm dışı" yönü vurgulanmaya çalışılmıştır. Kökenlerin farklı bölge, inanç ve farklı dinsel kişiliklere kaydırılması ve bunlar üzerinden Kürt kimliğinin ön plana çıkarılması, Alevî Kürtlerin Alevîlik algılayışında yerinde bir deyimle adeta bir "makas değişi"minin işaretleri olarak okunabilir.

1960'larla birlikte gelişen sol/sosyalist hareketler 12 Eylül 1980'e kadarki 20 yıllık sürecin en önemli belirleyeni olmuşlardır. Alevî Kürtler bu dönemde sol/sosyalist hareket içerisinde yoğunlukla yer almışlardır. 1960-80 dönemi Alevî Kürtlerin, "etnik" ve "dini" kimliklerini, sosyalist bilinç içerisinde "sınıf hareketinin enternasyonalizmi" ve "ateizm" uğruna arka plana ittikleri ya da bu kimlikleri reddettikleri dönemdir. Kimliğin sola ve sosyalizme eklemlenişi, kimliğin farklı söylemselliklerle, durumlarla kurulduğunu göstermekle birlikte bu eklemleniş, 1960-1980 arası dönemin konjonktürel ortamında (Alevî ve Kürtlere yönelik devletin izlediği siyaset, katliamlar, kentleşme,

[3] Burada "özellikle" vurgusu, 12-16 Mart 1995'te yaşanan olayların, Sivas/Madımak'tan farklı olarak Alevî Kürtlerin yoğun olarak yaşadıkları İstanbul Gazi ve Ümraniye 1 Mayıs mahallelerinde gerçekleşmiş olmasına dikkat çekmek içindir.

eğitim, göç, vb) Alevî Kürtlere, toplumsala ve siyasala kabul ve uyumu sağlamıştır. Toplumsala ve siyasala kabul ve uyumun ya da modern bir adlandırmayla "entegrasyon"un, sol/sosyalizm gibi muhalif bir kimliğe eklemlenerek gerçekleşmesinin dinamikleri ise Alevîliğin heterodoks yapısında aranmak durumundadır.

Günümüzde Alevî Kürtlerin toplumsala ve siyasala kabul ve uyumunu yine muhalif bir harekette, merkezinde PKK'nın yer aldığı Kürt siyasal mücadelesinde, Kürt ve sosyalist kimliklerini daha çok ön plana çıkararak gerçekleştirmeye çalıştığı gözlemlenmektedir. İki kesim de aralarında Alevîlik-Sünnîlik biçiminde beliren dinsel ayrımı Kürtlük-sosyalistlik potasında eritmeye çalışmaktadır. Kimlikteki "Horasan" vurgusunun "Ebu'l Vefa" üzerinden Irak'a kaydırılması da bu çabanın bir sonucudur. Fakat yine de iki kesim arasında bir sınır bulunmaktadır. Bu sınırın siyasal tezahürü Selahattin Demirtaş'ın 2011 yılında Dersim'e gittiğinde "neden Özerk Kürdistan'ın yanında Özerk Dersim olmasın" sözlerinde belirmektedir.

Sınırın çizilmesinde rol oynayan etmenlerden biri Kürt hareketinin Ortadoğu ile kurduğu askeri, siyasal ve ekonomik ilişkilerdir. Ortadoğu, nihayetinde Alevî Kürt kolektif belleğinde "İslâm belası", "gericilik", "kaos", "kadın düşmanı" olarak kodlanmıştır. Bu kodlamada Batılılaşmak/modernleşmek/muasır medeniyetler seviyesine çıkmak şeklinde beliren ve yönünü Batı'ya çeviren Kemalist ideolojinin etkisi büyüktür.[4]

İki kesim arasında çizilen sınırda bu ideolojiyle de birebir ilgili olmak üzere beliren diğer bir etmen, Alevî Kürtlerin Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yaşayan Sünnî Kürtlere kıyasla daha fazla "Batılılaşmaları" ve Kemalizmden daha fazla etkilenmeleridir. Bu etkilenmede 1937-38 Dersim harekâtı ve katliamı ve özellikle katliam sonrası uygulamaların rolü büyüktür.

İki kesim arasında çizilen sınırda tüm bunlarlarla birlikte ve bunlardan daha fazla asıl rol oynayan etmen, dinsel ayrılıktır. Alevî Kürtler ve Sünnî Kürtler arasında dine dayalı tarihsel olarak beliren ayrım iki kesimin kendilerini farklı toplumsallıklar ve farklı siyasetlerle kurmalarına neden olmuştur. Bu ayrımı en iyi toplumu, toplumsallığı,

---

[4] Ortadoğu'nun bu biçimlerde algılanması yalnızca Alevî Kürt kolektif belleğiyle sınırlı değildir. Türkiye'de Ortadoğu'ya ilişkin genel algı bu yöndedir. Bu algının nasıl kurulduğuna ilişkin bir değerlendirme için bkz. Ünver (2015: 27-30).

dinselliği, siyaseti kurucu unsurlardan "Kırklar Meclisi" söylencesinden takip etmek mümkündür. Söylencede "Miraç dönüşü yolu Kırklar'a düşen Muhammed, Kırklar'ın kapısını çaldığında ona kim olduğu sorulur. Muhammed Peygamber olduğunu söyleyince "Peygamberliğini var ümmetine eyle" yanıtını alacaktır. Muhammed ancak naçiz bir kul olduğunu söyleyerek Kırklar Meclisi'ne" girebilecektir.

Alevî Kürt toplumsallığını ve siyasetini kuran bu söylencede dünyeviyle, tarihselle kurulan ilişki hiyerarşiyi, tahakkümü, iktidarı, yaratan, düzenleyen, cezalandıran Tanrı anlayışını içerdiğinden olumsuzlanır. Aslolanın "Hakikat" olduğu bu toplum, doğal olarak Muhammed'i Peygamber, kendisini de "ümmet" olarak gören Sünnîlerle Kürt de olsalar dinsel bir sınır çizecektir. Gelecekte bu durumun değişip değişmeyeceği ise siyasetin dinamiklerine, siyasetin her şeyi yeniden tanımlayabilme ve var edebilme gücüne bağlıdır.

KAYNAKÇA

ABDÜLBAKÎ (1931). *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Devlet Matbaası.

ADSAY, F. (2011). *Kültürel Sınırların Edilgen Taşıyıcıları, Kadınlar: Viranşehir Yezidileri Örneği*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Sosyoloji Anabilim Dalı). Diyarbakır.

AHMAD, F. (1996). *Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980.* (2. Baskı). (Çev. A. Fethi). İstanbul: Hil Yayınları.

AKEKMEKÇİ, T.; PERVAN, M. (Der.) (2011). *Dersim Harekatı ve Cumhuriyet Bürokrasisi (1936-1950)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

AKGÜL, S. (2004). *Amerikan ve İngiliz Raporları Işığında Dersim*. İstanbul: Yaba Yayınları.

AKPINAR, T. (1994). *Türk Tarihinde İslâmiyet.* (2.Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

AKSOY, B. (1985). *Tarihsel Değişim Sürecinde Tunceli, Cilt: 1 Tunç Çağından Cumhuryete Dek.* Ankara: Yorum Yayınları.

AKSOY, G. (2001). "Dersim İdeolojisi Asi Bir Tarihin Arka Planı". *Munzur, Dersim Etnografya Dergisi*. S.2 (6). Ankara. ss. 3-48.

AKSOY, G. (2009). *Anadolu Alevîliğinden Dersime Alevî Tarihine Coğrafi Bir Giriş.* Ankara: Dipnot Yayınları.

AKSOY, G. (2012). *Dersim, Alevîlik, Ermenilik, Kürtlük*. Ankara: Dipnot Yayınları.

AKSOY, M. (2004). "Mut'ta Bir Alevî-Türkmen-Tahtacı Köyünde İnanç, Gelenek ve Görenekler". (içinde) İ. Engin; H. Engin (Haz.). *Alevîlik* (ss.385-392). İstanbul: Kitap Yayınevi.

AKSÜT, H. (2006). *Alevî Erenlerin İlk Savaşı (1240) Dede Garkın-Baba İshak-Baba İlyas.* Ankara: Yurt Kitap Yayın

AKSÜT, H. (2009). *Alevîler Türkiye-İran-Irak-Suriye-Bulgaristan.* Ankara: Yurt Kitap Yayın.

AKTAŞ, A. vd. (1998). *Alisiz Alevîlik Olur mu?* İstanbul: Ant Yayınları.

AKTAY, Y. (1999). *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı.* İstanbul: İletişim Yayınları.

AKTAY, Y., KÖKTAŞ, M.E. (Der.) (1998). *Din Sosyolojisi*. Ankara: Vadi Yayınları.

Alevî-Bektaşi Kuruluşları Federasyonu (2005). *Birinci Alevî Konferansı 26-27 Mart 2005 Ankara*. Ankara: Alevî-Bektaşi Kuruluşları Federasyonu Yayınları.

ALLİSON, C. (2007). *Yezidi Sözlü Geleneği*. (Çev. F. Adsay). İstanbul: Avesta Yayınları.

Ana Brittannica (2004). İstanbul: Ana Yayıncılık.

ANDERSON, R. (1872). *History Of The Missions Of The American Board Of Commissioners For Foreign Missions To The Oriental Churches*. Volume II. Boston: Congregational Publishing Socıety.

ANDREWS, A.P. (1992). *Türkiye'de Etnik Gruplar.* (Çev. M. Kupusoğlu). İstanbul: Tüm Zamanlar Yayıncılık.

ARİK, S. A. (2012). *Yakın Doğu'da Koçgiri&Dersim Kızılbaş Kürd Soykırımı*. İstanbul: Peri Yayınları.

ARKOUN, M. (1999). *İslam Üzerine Düşünceler.* (Çev.H. Yücel). İstanbul: Metis Yayınları.

ARSLANOĞLU, İ. (1992). *Şah İsmail Hatayî ve Anadolu Hatayîleri.* İstanbul: Der Yayınları.

ASLAN, Ş. (Der.) (2010). *Herkesin Bildiği Sır: Dersim.* İstanbul: İletişim Yayınları.

ATALAY, A.A. (2013*). Ağuiçenliler Ocağı*. İstanbul: Can (Ali Adil Atalay) Yayınları.

ATALAY, B. (1991). *Bektaşilik ve Edebiyatı.* (2.Baskı). (Çev. V. Atila). İstanbul: Ant Yayınları.

ATEŞ, K. (2011). *Yurttaşlığın Kıyısında Alevîler Öz Türkler ve Heretik Ötekiler*. Ankara: Phoenix Yayınevi.

AYBAR, M. A. (1988a). *Türkiye İşçi Partisi Tarihi-1*. İstanbul: BDS Yayınları.

AYBAR, M. A. (1988b). *Türkiye İşçi Partisi Tarihi-2*. İstanbul: BDS Yayınları.

AYDIN, A. (1997). *Akademisyenlerle Alevîlik-Bektaşilik Söyleşileri.* İstanbul: Horasan Yayınları.

AYDIN, E. (1994). *Türklerin Müslümanlaştırılmasının Resmî Olmayan Tarihi Nasıl Müslüman Olduk?* (Genişletilmiş 4. Baskı). Ankara: Başak Yayınları.

AYDIN, E. (2013). *Kimlik Mücadelesinde Alevîlik.* (5. Baskı). İstanbul: Literatür Yayıncılık.

AYDIN, O. (2006). *1925 Kürt Ulus Hareketi.* İstanbul: Doz Yayınları.

AYDIN, S. (2015). "Bir Etno-Dinsel Kimlik Olarak Alevîlik". (içinde) Y. Çakmak, İ. Gürtaş (Der.). *Kızılbaşlık, Alevîlik, Bektaşilik* (ss. 11-33). İstanbul: İletişim Yayınları.

AYDINOĞLU, E. (2008). *Türkiye Solu (1960-1980).* İstanbul: Versus Kitap.

AYGÜN, A. (2013). *İslam Uyanışı ve Kürtler 2018, Barış Süreci.* İstanbul: Truva Yayınları.

AYGÜN, H. (2009). *Dersim 1938 ve Hacı Hıdır Ataç'ın Defteri İlk Kez Yayımlanan Belgeler, Raporlar, Haritalar.* Ankara: Dipnot Yayınevi.

AYGÜN, H. (2009). *Dersim 1938 ve Zorunlu İskân Telgraflar, Dilekçeler, Mektuplar.* Ankara: Dipnot Yayınevi.

AYGÜN, H. (2011). *0.0.1938 Resmîyet ve Hakikat.* Ankara: Dipnot Yayınevi.

AZAR, B. (2005). "Benzerlik ve Farklılıklar Ekseninde Alevî-Bektaşi İnançları Üzerine Bir Değerlendirme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10:2. ss.81-87.

BAHADINLI, Y.Z. (2013). *Anadolu Alevîliği ve İslam Fanatizmi*. İstanbul: Yazılama Yayınevi.

BAHADIR, İ. (2001). *Ümmetten Millete Türk Ulusunun İnşası (1860-1945).* Ankara: Kalan Yayınları.

BAHADIR, İ. (2002a). *Cumhuriyetin Kuruluş Sürecinde Atatürk ve Alevîler.* Ankara: Kalan Yayınları.

BAHADIR, İ. (Haz.) (2002b). *Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Alevî Tarihi ve Kültürü.* Bielefeld Alevî Kültür Merkezi Yayınları.

BAHADIR, İ. (2015). "Alevîliğe Milliyetçi Yaklaşımlar ve Alevîler Üzerindeki Etkileri". (içinde) Y. Çakmak, İ. Gürtaş (Der.). *Kızılbaşlık, Alevîlik, Bektaşilik* (ss.449-477). İstanbul: İletişim Yayınları.

BAL, H. (1997). *Alevî-Bektaşi Köylerinde Toplumsal Kurumlar Burdur ve Isparta'nın İki Alevî Köyünde Yapılmış Köy Araştırması.* İstanbul: Ant Yayınları.

BARDAKÇI, C. (2012). *Alevîlik, Ahilik, Bektaşilik*. İstanbul: Postiga Yayınları.

BARDAKÇI, M. (2012), "Norşin Medreseleri, Nakşî-Hâlidî yolu ve Kürt açılımı". *Habertürk Gazetesi* (12.08.2009).

BARKAN, Ö.L. (1942). "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler". *Vakıflar Dergisi.* S.II. Ankara. ss.279-304.

BARTH, F. (2001). *Etnik Gruplar ve Sınırları Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu,* (Çev. A. Kaya-S. Gürkan). İstanbul: Bağlam Yayınları.

BAŞKAYA, F. (Ed.) (2009). *Resmî Tarih Tartışmaları-2.* Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı.

BAYAR, C. (2009). *Şark Raporu.* İstanbul: Kaynak Yayınları.

BAYRAK, M. (1994). *Kürdoloji Belgeleri*. Ankara: Özge Yayınları.

BAYRAK, M. (1997). *Alevîlik ve Kürtler*. Ankara: Özge Yayınları.

BAYRAK, M. (2004). *Ortaçağ'dan Modern Çağa Alevîlik*. Ankara: Özge Yayınları.

BAYRAK, M. (2005). "Bir doğal din: Alevîlik" (Bayrak ile yapılan söyleşi). B. Beyaztaş, Ü. Kaya. *Dersimde İklim Gazetesi* (19 Ekim 2005). http://www.dersim.biz/html/din8.html, ET. 05.08.2014.

BAYRAK, M. (2009). Alevîlik-Kürdoloji-Türkoloji Yazıları. Ankara: Özge Yayınları.

BAYRAK, M. (2011). *Bir Siyaset Tarzı Olarak Alevî Katliamları*. Ankara: Özge Yayınları.

BAYRAK, M. (2012). *Dersim-Koçgiri*. Ankara: Özge Yayınları.

BAYRAK, M. (2013). *Kürtler ve Ulusal-Demokratik Mücadeleleri*. Ankara: Özge Yayınları.

BAYRAK, M. (2014a). *Ezidi-Kızılbaş-Yaresan Kürtler*. Ankara: Özge Yayınları.

BAYRAK, M. (2014b). *Kürt ve Alevî Tarihinde Horasan*. Ankara: Özge Yayınları.

BAYRAK, M. (2014c). *Kürt ve Alevî Tarihinde Tabular Yıkılırken*. Ankara: Özge Yayınları.

BAYRAK, M. (2015). "İnanç ve Kültür Kaynaklarıyla Kürt Alevîliği". (içinde) Y. Çakmak, İ. Gürtaş (Der.). *Kızılbaşlık, Alevîlik, Bektaşilik* (ss.543-561). İstanbul: İletişim Yayınları.

BAYTEKİN, A. (2004). *Öteki Alevîler*. İstanbul: Eko Kitaplığı.

BENDER, C. (1993). *Kürt Uygarlığında Alevîlik*. (2. baskı). İstanbul: Kaynak Yayınları.

BIRGE, K. J. (1991). *Bektaşilik Tarihi* (Çev. R. Çamuroğlu). İstanbul: Ant Yayınları.

BİÇER, B. (2014). "İslâm Coğrafyacılarının Eserlerinde Kürtler Hakkındaki Rivayetler (9. Yüzyıl – 13. Yüzyıl)". *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*.(Mart 2014). Y.7, S. XVII, İzmir. ss. 165-187.

BİLDİRİCİ, F. (1999). *Alevî-Bektaşi İlahiyatının Günümüz Türkiye'sindeki İşlevi.* (içinde) T.Olsson, E.Ozdalga, C. Raudvere (Ed.) *Alevî Kimliği* (ss.67-79). (Çev. B. K. Torun, H. Torun). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

BİLGE, M. (2002). *Yezidiler Tarih-İbadet-Örf ve Adetler.* A. Taşğın (Yay. Haz.). Ankara: Kalan Yayınları.

BİRDOĞAN, N. (1994a). *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevîlik.* (2. Basım). İstanbul: Berfin Yayınları

BİRDOĞAN, N. (1994b). *İttihat Terakki'nin Alevîlik Bektaşilik Araştırması (Baha Sait Bey)*. İstanbul: Berfin Yayınları.

BİRDOĞAN, N. (1995). *Anadolu ve Balkanlarda Alevî Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları*. İstanbul: Mozaik Yayınları.

BİRDOĞAN, N. (1998). "Anadolu Alevîliğinde Çevre Sevgisi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S.6, ss. 59-67.

BLAU, J. "The Kurdish Language and Literature", http://www.institutkurde.org/en/language/, E.T. 14.07.2015.

BOIS, T. (2008). "Kürtler ve Yurtları". (içinde) V. Minorsky, T. Bois. *Kürt Milliyetçiliği* (ss. 80-207). (Çev.N. Uğurlu vd.). İstanbul: Örgün Yayınevi.

BOZARSLAN, H. (2005). "Araştırmanın Mitosları ya da Alevîliğin Tarihsel ve Sosyal Bir Olgu Olarak Değerlendirilmesinin Zorunluluğu Üzerine". *Kırkbudak Anadolu Halk İnançları Araştırmaları Üç Aylık, Sureli, Genel Dergi*. S.1(1). ss.5-20.

BOZARSLAN, H. (2007). "Türkiye'de Kürt Sol Hareketi". (içinde) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Sol* (ss. 1169-1208). C.8. İstanbul: İletişim Yayınları.

BOZKURT, F. (Haz.) (1982). *Buyruk*. İstanbul: Yayınevi belirsiz.

BOZKURT, F. (1993). *Alevîliğin Toplumsal Boyutları.* (3.Basım). İstanbul: Tekin Yayınevi.

BRUİNESSEN, M.van. (1994). "Genocide in Kurdistan?: The supression of the Dersim rebellion in Turkey (1937-38) and the chemical war against the Iraqi Kurds (1988)". (içinde) G. J. Andreopoulos (Der.). *Genocide: Conceptual and historical dimensions* (ss. 141-170). University of Pennsylvania Press.

BRUINESSEN, M. van. (2003). *Ağa, Şeyh, Devlet*. (Çev. B. Yalkut). İstanbul: İletişim Yayınları.

BRUINESSEN, M. van. (2005). *Kürtlük, Türklük, Alevîlik Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri.* (6.Baskı). (Çev. H. Yurdakul). İstanbul: İletişim Yayınları.

BRUINESSEN, M. van. (2012). *Kürdolojinin Bahçesinde, Kürdologlar ve Kürdoloji Üzerine Söyleşi ve Makaleler.* (Çev. M. Topal). İstanbul: İletişim Yayınları.

BRUINESSEN, M. van. (2013). *Kürdistan Üzerine Yazılar.* (8.Baskı). (Çev. N. Kılıç vd.). İstanbul: İletişim Yayınları.

BULUT, F. (1997). *İslamda Özgürlük Arayışı Ali'siz Alevîlik*. Ankara: Doruk Yayımcılık.

BULUT, F. (2003). *Ehmedê Xanî'nin Kaleminden Kürtlerin Bilinmeyen Dünyası*. İstanbul: Berfin Yayınları.

BULUT, F. (2005a). *Dersim Raporları*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

BULUT, F. (2005b). *Türk Basınında Kürtler.* (Genişletilmiş 2. Basım). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

BULUT, F. (2006). *Kürt Dilinin Tarihçesi*. İstanbul: Berfin Yayınları.

BULUT, F. (2009). *Horasan Kimin Yurdu*. İstanbul: Berfin Yayınları.

BUMKE, P. (1979). "Dersim'de Kızılbaş Kürtler, Marjinalite (Aykırılaşma) ve Rafızilik".. (içinde) M. Bayrak (1997). *Alevîlik ve Kürtler* (ss.404-418). (Çev. M. Güzelgün). Ankara: Özge Yayınları.

BURKAY, K. (2015). Neolitik Çağdan I. Dünya Savaşı'na Kürtler ve Kürdistan. (6. Baskı). Ankara: Phoenix Yayınevi.

CAHEN, C. (2012). *Osmanlılardan Önce Anadolu*. (Çev.E. Üyepazarcı). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

CAMPANİLE, R.P.G. (2009). *Kürdistan Tarihi*. (Çev. H. Bucak). İstanbul: Avesta Yayınları.

CASTORIADIS, C. (1993). *Dünyaya, İnsana ve Tabiata Dair.* (Çev. H. Tufan). İstanbul: İletişim Yayınları.

CELİL, C.; LAZAROV, M.S. vd. (1998). *Yeni ve Yakın Çağda Kürt Siyaset Tarihi*. (Çev. M. Aras). İstanbul: Peri Yayınları.

Cem Vakfı (1998). *Anadolu İnanç Önderleri Birinci Toplantısı (16-19 Ekim 1998, İstanbul) Alevî İslam İnancının Öncüleri Dedeler, Babalar, Ozanlar Ne Düşünüyor?* İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.

CEMAL, H. (2008). *Kürtler*. İstanbul: Doğan Kitap.

CLASTRES, P. (2000). *Devlete Karşı Toplum*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları

CORBIN, H. (2004). *İslam Felsefesi Tarihi İbni Rüşd'den Günümüze Cilt:2*. (Çev.A. Arslan). İstanbul: İletişim Yayınları.

CURA, U. (2012). *Buyruk, İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. Ankara: Altın Post Yayıncılık.

ÇAKMAK,Y; GÜRTAŞ, İ. (Der.) (2015). *Kızılbaşlık, Alevîlik, Bektaşilik*. İstanbul: İletişim Yayınları.

ÇALIŞLAR, O. (2009). *Alevîler, Vali de Olmak İstiyoruz General de*. İstanbul: Doğan Kitap.

ÇALIŞLAR, O. (2013). "Çözüm sürecinde Alevîler". *Taraf Gazetesi* (27.03.2013).

ÇAMUROĞLU, R. (1990). *Tarih, Heterodoksi ve Babailer.* İstanbul: Metis Yayınları.

ÇAMUROĞLU, R. (1991). *Yeniçerilerin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriye.* İstanbul: Ant Yayınları.

ÇAMUROĞLU, R. (1992). *Sabah Rüzgârı (Enel-Hakk Demişti Nesimi).* İstanbul: Metis Yayınları.

ÇAMUROĞLU, R. (1993). *Dönuyordu Bektaşilikte Zaman Kavrayışı.* İstanbul: Metis Yayınları.

ÇAMUROĞLU, R. (1994). *Günümüz Alevîliğinin Sorunları.* İstanbul: Ant Yayınları.

ÇAMUROĞLU, R. (1999). "Türkiye'de Alevî Uyanışı". (içinde) T.Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere (Ed.). *Alevî Kimliği* (ss.96-104). (Çev. B. K. Torun, H. Torun). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

ÇAMUROĞLU, R. (2002). "Tarihin Yanıltıcılıklarının Kurbanıyız". BİA Haber Merkezi, (20.03.2002). http://bianet.org/bianet/kultur/8626-tarihin-yanilticiliklarinin-kurbaniyiz E.T. 05.04.2015

ÇAMUROĞLU, R. (2004). "Düvel-i Muazzama'nın Alevîliğe Özel İlgisi Devam Ediyor", *2023 Dergisi*. S. 44. (15 Ağustos 2004). İstanbul.

ÇAMUROĞLU, R. (2005). *Değişen Koşullarda Alevîlik.* İstanbul: Kapı Yayınları.

ÇANDAR, C. (2013). "PKK'da değişiklik: Nasıl okunmalı, ne anlaşılmalı?" *Radikal Gazetesi* (11.07.2013). http://www.radikal.com.tr/yazarlar/cengiz-candar/pkkda-degisiklik-nasil-okunmali-ne-anlasilmali-1141293/ E.T. 17.12.2015.

ÇELEBİ, E. (2005). *Seyahatname*. M. N. Özon, N. Özon (Yay. Haz.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

ÇEM, M. (2009). *Dersim Merkezli Kürt Alevîliği (Etnisite, Dini İnanç, Kültür ve Direniş).* İstanbul: Vate Yayınevi.

ÇETİNKAYA, N. (2013). *Kızılbaş Türkler.* Ankara: Kripto Basım Yayın.

ÇINAR , E. (2007a). *Alevîliğin Gizli Tarihi, Demirin Üstünde Karınca İzi*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.

ÇINAR , E. (2007b). *Alevîliğin Kayıp Bin Yılı (325-1325)*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.

ÇINAR, E. (2012). *Dergâhın Sırrı, Alevîliğin Kayıp Hafızası*. İstanbul: Kalkedon Yayıncılık

DANIK, E.(2004). "Alevî ve Bektaşi Mitolojisinde Aslana Binenler, Yılanı Kamçı Yapanlar ve Duvar Yürütenler". (içinde) İ. Engin; H. Engin (Haz.). *Alevîlik* (ss.101-119). İstanbul: Kitap Yayınları.

ÇİÇEK, C. (2015). *Ulus, Din, Sınıf, Türkiye'de Kürt Mutabakatının İnşası*. İstanbul: İletişim Yayınları.

DENİZ, D. (2012). *Yol/Rê: Dersim İnanç Sembolizmi, Antropolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul: İletişim Yayınları.

DERSİMİ, N. (1997). *Hatıratım*. İstanbul: Doz Yayınları

DERSİMİ, N. (2004). *Kürdistan Tarihinde Dersim.*(2.Baskı). İstanbul: Doz Yayınları.

DİERL, A.J. (1991). *Anadolu Alevîliği.* (Çev. F. Yiğit). İstanbul: Ant Yayınları.

Doğu Anadolu'da Toplumsal Mühendislik Dersim-Sason (1934-1946). (2010). Tarih Vakfı Yurt Yayınları (Yay. Haz.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

DRİVER, G.R. (1922). "The Religion of the Kurds". *Bulletin of the School of Oriental Studies 2*. (1921-23), pp.197-213. (içinde) M. Bayrak (2014). *Ezidi, Kızılbaş, Yaresan Kürtler* (ss.472-485). (Çev. H.T. Öztürk). Ankara: Özge Yayınları.

DÜNDAR, S. (2009). *Kürtler ve Azınlık Tartışmaları, Tarih, Kimlik, İsyanlar, Sosyo-Kültürel Yapı, Terör*. İstanbul: Doğan Kitap.

ECEVİTOĞLU, P. (2011). "*Alevîliği Tanımlamanın Dayanılmaz Cazibesi*", Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, C.66, No.3, (ss.137-156)

EKİNCİ, T.Z. (2004). *Sol Siyaset Sorunları Türkiye İşçi Partisi ve Kürt Aydınlanması*. İstanbul: Cem Yayınevi.

ELIADE, M. (1991a). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. (Çev. A. Berktay). Ankara: Gece Yayınları.

ELIADE, M. (1991b). *Kutsal ve Dindışı*. (Çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: Gece Yayınları.

EMİROĞLU, K; AYDIN, S. (2003). Antropoloji Sözlüğü. İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları.

ENGİN, İ. (2004). "Alevîliğin/Alevîlerin 'İdeolojileştirilmesi, Marjinalleştirilmesi' Çabalarına Bir Örnek: Radikal Bir Kadro Hareketi ve Dergisi 'Kızıl Yol'". (içinde) İ. Engin; H. Engin (Haz.). *Alevîlik* (ss. 531-542). İstanbul:Kitap Yayınevi.

ENGİN, İ.; ENGİN, H. (Haz.) (2004). *Alevîlik.* İstanbul: Kitap Yayınları.

ER, P. (1998). *Geleneksel Anadolu Alevîliği*. Ankara: Evrak Yayınları.

ER, P. (2012). *Yaşayan Alevîlik*. Ankara: Barış Platin Basın Yayın.

ERDEMİR, A. (2006). "Mutekevvin Alevîlikler: Kent Koşullarında Dönüşen Cem Uygulamaları". *Kırkbudak Anadolu Halk İnançları Araştırmaları Üç Aylık Sureli, Genel Dergi*. S. 6(2). ss.60-69.

ERGÜL, T. S. (2014). "Horasan Kürtlerinin Yazılı Edebiyatı". *2. Uluslararası Tunceli (Dersim) Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (ss.717-742). Tunceli: Tunceli Üniversitesi Yayınları.

ERIKSEN, T. H. (2001). “Ethnic Identity, National Identity, and Intergroup Conflict”, (içinde) R. D. Ashmore, L. Jussim, D. Wilder (Ed.). *Social Identity, Intergroup Conflict and Conflict Reduction*. New York: Oxford University Press.

ERİŞEN, İ.M.; SAMANCIGİL, K. (1966). *Hacı Bektaş Veli Bektaşilik ve Alevîlik Tarihi*. İstanbul: Ay Yayınevi.

EROĞUL, C. (1990). *Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi.* (2.Baskı). Ankara: İmge Yayınları.

ERÖZ, M. (1990). *Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşilik.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ERÖZ, M. (1992). *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevîlik Bektaşilik.* İstanbul: Türk Dünyaları Araştırmaları Vakfı Yayınları.

ERSANLI, B.; ÖZDOĞAN, G.G.; UÇARLAR, N. (Der.) (2012). *Türkiye Siyasetinde Kürtler, Direniş, Hak Arayışı, Katılım.* İstanbul: İletişim Yayınları.

EYÜBOĞLU, İ.Z. (1989). *Alevîlik-Sünnilik-İslam Düşüncesi.* (Gözden geçirilmiş, eklerle genişletilmiş yeni baskı). İstanbul: Der Yayınları.

FIĞLALI, R. E. (1990) *Türkiye’de Alevîlik Bektaşilik.* İstanbul: Selçuk Yayınları.

FIRAT, K. (2004). *Urban Alevîlik Self Perceptions of The Two Neighborhoods In Ankara*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ortadoğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.

FOUCAULT, M. (1999). *Bilginin Arkeolojisi*. (Çev. V. Urhan). İstanbul: Birey Yayıncılık.

GAUNT, D. (2007). *Katliamlar, Direniş, Koruyucular: I. Dünya Savaşında Doğu Anadolu’da Müslüman-Hıristiyan İlişkileri.* İstanbul: Belge Yayınları.

GEÇGİN, E. (2015). “Alevî Milliyetçiliği Mümkün mü?”, (içinde) Y. Çakmak; İ. Gürtaş (Der.). *Kızılbaşlık, Alevîlik, Bektaşilik* (ss.423-447). İstanbul: İletişim Yayınları.

GELLNER, E. (2008). *Uluslar ve Ulusçuluk.* (Çev. B. Ersanlı, G. G. Özdoğan). İstanbul: Hil Yayınları.

GEZİCİ, A. (2015). *Kürt Tarihi*. (3. Baskı). Ankara: Tutku Yayınevi.

GEZİK, E. (2000). "Munzur ve Düzgün'ün Sıroluşlarının Tarihsel Bir Analizi", *Munzur Dersim Etnografya Dergisi*. S.4. ss.15-28

GEZİK, E. (2010a). "Ayfer Karakaya ile Alevî Belgeleri Işığında Bektaşilik, Safevilik ve Vefailik Üzerine". Röportaj. *Munzur, Dersim Etnografya Dergisi.* S.34. ss. 14-26.

GEZİK, E.; ÇAKMAK, H. (Haz.) (2010b). *Raa Haqi-Riya Haqi, Dersim Alevîliği İnanç Terimleri Sözlüğü.* Ankara: Kalan Yayınları.

GEZİK, E.; ÖZCAN, M. (Haz.) (2013). *Alevî Ocakları ve Örgütlenmeleri.* Ankara: Kalan Yayınları.

GEZİK, E. (2014). *Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevî Kürtler.* (2. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

GEZİK, E. (2015). "Bu 'Yol' Nereden Gelir?". (içinde) Y. Çakmak, İ. Gürtaş (Der.). *Kızılbaşlık, Alevîlik, Bektaşilik* (ss. 259-271). İstanbul: İletişim Yayınları.

GEZİK, H. (2012). *Kızılbaşlar, Evlâd-ı Kerbela*. İstanbul: Paraf Yayınları.

GÖKALP, K. (2012). *PKK'nın Dersim Sorunu*. Ankara: Kripto Basım Yayın.

GÖKALP, Z. (2013). *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.

GÖKCAN, Ö. (2014). "Ortadoğu'da Bir Kürt Topluluğu: Feyliler". *Alternatif Politika*. C. 6, S. 3 (Aralık 2014), ss. 359-386. http://alternatifpolitika.com/makale/ortadogu-da-bir-kurt-toplulugu-feyliler E.T. 12.08.2015.

GÖLDAŞ, İ. (1991). *Kürdistan Teâli Cemiyeti*. İstanbul: Doz Yayınları.

GÖLPINARLI, A. (1969). *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

GÖLPINARLI, A. (1979). *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîîlik*. İstanbul: Der Yayınları.

GÖLPINARLI, A. (Haz.) (2012). *Hazret-i Ali Nehc'ül-Belaga.* İstanbul: Derin Yayınevi.

GÜLER, S. (2008). *Alevîliğin Siyasal Örgütlenmesi Modernleşme, Çözülme ve Türkiye Birlik Partisi.* Ankara: Dipnot Yayınları.

GÜMÜŞOĞLU, D. (2006). *Tac'ül Arifin Es-Seyid Ebu'l Vefa Menakıbnamesi*. İstanbul: Can (Ali Adil Atalay) Yayınları.

GÜMÜŞOĞLU, D. (2006). *Tac'ül Arifin Es-Seyyid Ebu'l Vefa Menakıbnâmesi Yaşamı ve Tasavvufi Görüşleri*, İstanbul: Can Yayınları.

GÜNEŞ, A. (2008). "Yezidiler". *Yazınca*. BÜED (Bahar 2008). S.9. ss.64-76.

GÜNEŞ, C. (2013). *Türkiye'de Kürt Ulusal Hareketi, Direnişin Söylemi*. (Çev. E. B. Yıldırım). Ankara: Dipnot Yayınları.

GRAMSCİ, A.(1986). *Hapishane Defterleri*. İstanbul: Onur Yayınları

HACI BEKTAŞ VELİ (1995). *Vilâyetname (Manakıb-ı Hacı Bektaş Veli).* İstanbul: Ant Yayınları.

Hacı Bektaş Veli Bildiriler Denemeler Açıkoturumlar. (1977). Ankara: Hacı Bektaş Turizm Derneği Yayınları.

HACI BEKTAŞ-I VELİ. (1954). *Makalat.* S. Aytekin (Haz.). Ankara: Emek Basım Yayımevi.

HAMZEH'EE, M. R. (2008). *Yaresan (Ehl-i Hak), Bir Kürt Cemaati Üzerine Sosyolojik Tarihsel ve Dini-Tarihsel Bir İnceleme*. (Çev. E. Opengin). İstanbul: Avesta Yayınları.

HANÇERLİOĞLU, O. (2004). *Felsefe Sözlüğü* (14.Basım). İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

HARMANCI, H. (2013). *Alevî Olmak*. İstanbul: Destek Yayınları.

HASSAN, Ü. (200). Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler. İstanbul: Alan Yayıncılık

HASSANPOUR, A. (2005). *Kürdistan'da Milliyetçilik ve Dil: 1918-1985.* (Çev. İ. Bingöl ve C. Gündogan). İstanbul: Avesta Yayınları.

IŞIK, İ.S. (2013). *A'dan Z'ye Kürtler, Kişiler-Kavramlar-Kurumlar*. İstanbul: Nubihar Yayınları.

IZADY, M. R. (2011). *Kürtler: Bir El Kitabı*. (Çev. C. Atila). İstanbul: Doz Yayınları.

İBA, Ş. (2011). *1925 Kürt İsyanı ve Kemalist İktidar*. Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı.

İNALCIK, H. (2009). *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-1, Klasik, Dönem (1302-1606) Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

İRAT, A.M. (2012). *Alevîliğin ABC'si, Tarih-Sosyoloji-Siyaset*. İstanbul: Profil Yayınları.

İslam Ansiklopedisi (1988-2012). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.

JUK, (2010). *Jandarma Umum Komutanlığı Dersim Raporu.* İ. Çalışlar (Yay. Haz.). İstanbul: İletişim Yayınları (İlk baskı yılı: 1932).

JWAİDEH, W. (1999). *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi, Kökenleri ve Gelişimi.* (Çev. İ. Çekem, A. Duman). İstanbul: İletişim Yayınları.

KAHRAMAN, A. (2004). *Kürt İsyanları, Tedip ve Tenkil.* İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

KALAYCI, İ. (2009). *Günümüz Anadolu Alevîliği İçerisinde Tezahür Etmiş Ateist ve İslam Dışı Söylemler.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı). Çanakkale.

KALELİ, L. (2003). *Binbir Çiçek Mozaiği Alevîlik*. İstanbul: Can (Ali Adil Atalay) Yayınları.

KALELİ, L. (2012). *Anadolu Gerçeği Alevîlik*. İstanbul: Can (Ali Adil Atalay) Yayınları.

KARABEKİR, K. (2004). *Kürt Meselesi*. (12. Basım). İstanbul: Emre Yayınları.

KARAKAYA-STUMP, A. (2006a). "Kızılbaş, Bektaşi, Safevi İlişkilerine Dair 17. Yüzyıl'dan Yeni Bir Belge (Yazı Çevrimli Metin-Günümüz Türkçe'sine Çeviri-Tıpkıbasım)". *Türklük Bilgisi Araştırmaları*. C. 30/2, ss.117-130

KARAKAYA-STUMP, A. (2006b). Sinemilliler: Bir Alevî Ocağı ve Aşireti. *Kırkbudak Anadolu Halk İnançları Araştırmaları Üç Aylık Sureli Genel Dergi*. S. 6(2). ss.19-60.

KARAKAYA-STUMP, A. (2015). Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

KARPAT, H.K. (2006). *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma.* (Çev. D. Özdemir). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

KAYA, A. (2010). *Başlangıcından Günümüze Dersim Tarihi*. İstanbul: Demos Yayınları.

KAYA, A. (2012). *Alevîlik ve Dersim Üzerine Seçme Yazılar*. İstanbul: Yaz Yayınları.

KAYA, A. (2013). "Ehl-i Hak Topluluklar (İran Alevîleri) ile Dersimliler'in İnanç Zemininde Karşılaştırılması". 21-22 Eylül 2013 tarihlerinde Uluslararası Tunceli (Dersim) Sempozyumuna Sunulan Bildiri. http://www.cilagazete.com/ehl-i-hak-topluluklar-ali-kaya/, E.T. 05.10.2015.

KAYGUSUZ, İ. (2005). *İslam İmparatorlukları Tarihinde İktidar Mücadeleleri ve Alevîliğin Doğuşu.* İstanbul: Su Yayınları.

KEHL-BODROGİ, K. (1996). Tarih Mitosu ve Kolektif Kimlik. *Birikim Aylık Sosyalist Kültür Dergisi.* S.88. ss.52-64.

KELEŞ, R. (2000). *Kentleşme Politikası.* (5. Baskı). Ankara: İmge Yayınları.

KEMALİ, A. (2013). *Erzincan, Erzincan Valisinin Kürt Raporu (1931)*. (3. Baskı). İstanbul: Kaynak Yayınları.

KEYDER, Ç. (1993). *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar.* (3.Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

KIESER, Hans-Lukas (2005). *Iskalanmış Barış, Doğu Vilayetlerinde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938* (2. Baskı). Atilla Dirim (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

KILIÇBAY, M.A. (1994). *Cumhuriyet Ya Da Birey Olmak.* Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Kitab-ı Dar. (2012). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

KOCABAŞOĞLU, U. (2000). *Anadolu'daki Amerika-Kendi Belgeleriyle, 19. Yüzyıl'da Osmanlı İmparatorluğundaki Amerikan Misyoner Okulları.* Ankara: İmge Yayınları.

KOÇ, S. (1978). *Gerçek İslam Dini Kur'an ve Ehlibeyt Nedir?* Ankara: Fon Matbaası.

KOÇARSLAN, K. (2012). *Tarihi Süreç İçerisinde Koçgiri-Türkmen Aşiretleri, Kültürleri (Gelenek, Görenek ve Töreleri)*. İstanbul: Can (Ali Adil Atalay) Yayınları.

Konda Araştırma (2011). *Kürt Meselesinde Algı ve Beklentiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

KORKMAZ, E. (2003). *Ansiklopedik Alevîlik ve Bektaşilik Terimleri Sözlüğü.* (3.Basım). İstanbul: Kaynak Yayınları.

KÖMÜR, M. (Der.) (2003). *Taw Dılo, Akçadağ-Elbistan Ağzıyla Kürt Folkloründen Seçmeler.* İstanbul: İstanbul Kürt Enstitüsü Yayınları.

KÖPRÜLÜ, F. (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. (3. baskı). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

KÖPRÜLÜ, F. (1991). *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*. (4. baskı). Ankara: TTK Basımevi.

KÖPRÜLÜ, F.; BABİNGER, F. (1996). *Anadolu'da İslâmiyet*. İstanbul: İnsan Yayınları.

KREYENBROEK, P. G. (1995). *Yezidism-Its Background, Observances and Textual Tradition*. ABD: The Edwin Melen Press.

KREYENBROEK, P. G. (2005). "On the Kurdish Language". (içinde) P.G. Kreyenbroek; S. Sperl (Der.). *The Kurds: A Contemporary Overview* (ss. 53-64). New York: Routledge Publishing.

KREYENBROEK, P. G.; ALLISON, C. (2008). *Kürt Kimliği ve Kültürü.* (Çev. Ü. Aydoğmuş). İstanbul: Avesta Yayınları.

KREYENBROEK, P. G. (2014). "Ehli Hak (Yaresan/Kakailer) Kürdistanlı Yaresanlar". (içinde) K, Omarkhali (Haz.). *Kürdistan'da Dini Azınlıklar, Ana-Akım Dışında Kalanlar* (ss.45-59). (Çev. İ. Bingöl) İstanbul: Avesta Yayınları.

KRUPP, A. (1976). *Studien zum Menāqybnāme des Abu l-Wafāʾ Tāǧ al-ʻĀrifīn*. München: Trofenik.

KRUPP, A. (2004). "Abu'l Wefa Tacü'l Arifîn Menâkıbnâmesi". (içinde) M. Bayrak (2004). *Alevîlik* (ss. 443-489). Ankara: Özge Yayınları.

KSENOPHON. (2010). *Onbinlerin Dönüşü-Anabasis*. (Çev. T. Gökçöl). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

KUTLAY, N. (1992). *İttihat Terakki ve Kürtler*. Ankara: Beybun Yayınları.

KUTLAY, N. (2014). *Osmanlı'dan Günümüze Kürtler*. Ankara: Dipnot Yayınları.

KÜÇÜK, H. (2003). *Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler.* İstanbul: Kitap Yayınevi.

KÜÇÜK, M. (2007). "Türkiye'de Sol Düşünce ve Alevîler". (içinde) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Sol* (ss. 896-935). C.8. İstanbul: İletişim Yayınları.

KÜÇÜKAYDIN, D. (2005). *Tersinden Kemalizm (İsmail Beşikçi'nin Eleştirisi), Alevîlik, Din, Ulus, Bilim ve Politika Üzerine.* (2. baskı). Berlin: Köxüz Dijital Yayınlar.

KÜÇÜKAYDIN, D. (2009). *Alevîlik ve Alevî Hareketi Üzerine Yazılar*. (E-kitap). http://www.akintiya-karsi.org/koxuz/files/2009-11-21-%20Derleme%20Kitap%20-%20Alevîlik%20ve%20Alevî%20Hareketi%20Uzerine%20Yazilar.pdf

Kürtler Üzerine (Tarih ve Folklor Yazıları) (1991). Ankara: Özge Yayınları.

LACLAU, E.; MOUFFE, C. (1992). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji.* (Çev. A. Kardam, D. Şahiner). İstanbul: Birikim Yayınları.

LAÇİNER, Ö. (1991). *Kürt Sorunu, Henüz Vakit Varken.* İstanbul: Birikim Yayınları.

LARRAIN, J. (1979). *The Concept of Ideology.* Londra: Hutchinson.

LENIN, V.I. (1993). *Ulusal Sorun ve Ulusal Kurtuluş Savaşları.* (Çev. Y. Fincancı). Ankara: Sol Yayınları.

LEWIS, B. (2004). *Modern Türkiye'nin Doğuşu.* (9.Baskı). (Çev. M. Kıratlı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

MALESEVİC, S. (2002). "Identity: Conceptual, Operational and Historical Critique". (içinde) S. Malesevic, M. Haugaard (Ed.). *Making Sense of Collectivity: Ethnicity, Nationalism and Globalisation.* Pluto, London.

MALMİSANIJ, (1996). *Kırd, Kırmanc, Dımıli veya Zaza Kürtleri*. İstanbul: Deng Yayınları.

MARDİN, Ş. (2005a). *Türkiye'de Din ve Siyaset.* (11.Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

MARDİN, Ş. (2005b). *Türk Modernleşmesi.* (15.Baskı). (Der. M. Türköne, T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.

MASSICARD, E. (2007). Türkiye'den Avrupa'ya Alevî Hareketinin Siyasallaşması. (Çev. A. Berktay). İstanbul: İletişim Yayınları.

McDOWALL, D. (2000). *Kürtler*. (Çev. Z. İnanç). İstanbul: Avesta Yayınları.

McDOWALL, D. (2004). *Modern Kürt Tarihi*. (Çev. N. Domaniç). İstanbul: Doruk Yayınevi.

MEISELAS, S. (2008). *Kurdistan: In the Shadow of History*. (Second Edition). University Of Chicago Press.

MELIKOFF, I. (1994*). Uyur İdik Uyardılar Alevîlik-Bektaşilik Araştırmaları.* (2.Baskı) (Çev. T. Alptekin). İstanbul: Cem Yayınları.

MELİKOFF, I. (1999). "Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları". (içinde) T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere (Ed.). *Alevî Kimliği* (ss. 3-12). (Çev. B. K. Torun, H. Torun). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

MELIKOFF, I. (2010). *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe.* (7.Baskı). (Çev. T. Alptekin). İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.

MELIKOFF, I.; BAŞGÖZ, İ., vd. (1998). *Anadolu Alevîliği ve Pir Sultan Abdal.* Fransa Alevî Birlikleri Federasyonu Yayınları.

MESUDİ, E.H.A.b.H. (2004). *Murûcu'z-Zeheb ve Meadin'il-Cevher.* (Çev. D.A. Batur) İstanbul: Selenge Yayınları.

METEŞAŞVİLİ, A.M. (2004). *Dünden Bugüne Kürtler*. (Çev. A. Hacıhasanoğlu). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

MINORSKY, V. (1997). "Kürtler". *İslam Ansiklopedisi* (s. 1089-114). C.VI. İstanbul: M. E. B. Yayınları.

MINORSKY, V. (2008). "Kürtler". (içinde) V. Minorsky, T. Bois. *Kürt Milliyetçiliği* (ss. 9-78). (Çev.N. Uğurlu vd.). İstanbul: Örgün Yayınevi.

MINORSKY, V.; BOIS, T. (2008). *Kürt Milliyetçiliği*. (Çev.N. Uğurlu vd.). İstanbul: Örgün Yayınevi.

MINORSKY, V.; BOIS T.; Mac KENZIE, D.N. (2004). *Kürtler ve Kürdistan*. (Çev. K. Fıratlı). İstanbul: Doz Yayınları.

MORRİS, B. (2004). *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler, Bir Giriş Metni.* (Çev.T. Atay). Ankara: İmge Kitabevi.

MUMCU, U. (1991). *Kürt-İslam Ayaklanması*. İstanbul: Tekin Yayınevi.

MUMCU, U. (2010). *Kürt Dosyası.* (35. Basım). Ankara: um:ag Yayınları.

MUNZUROĞLU, D. (2000). "Tarıq: İnsanın Kullandığı İlk Alete Tapması". *Munzur Dersim Etnografya Dergisi*. S.4. ss.76-90.

MUNZUROĞLU, D. (2002). "Şecereden Tarihsel Gerçekliğe Dersimliler Ahmet Yesevi'nin Torunları mı?". *Munzur Dersim Etnografya Dergisi*. S.10, ss. 64-72.

MUNZUROĞLU, D. (2013). *Toplumsal Yapı ve İnanç Bağlamında Dersim Alevîliği*. İstanbul: Fam Yayınları.

NIKITINE, B. (2008). *Kürtler*. (Çev. A. Akkuş vd.). İstanbul: Örgün Yayınevi.

NOYAN, B. (1987). *Bektaşilik Alevîlik Nedir?* (2.Baskı). Ankara: Doğuş Matbaacılık.

OCAK, A.Y. (1992). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

OCAK, A.Y. (1996). *Türk Sufiliğine Bakışlar.* İstanbul: İletişim Yayınları.

OCAK, A.Y. (2003). *Türkler Türkiye ve İslam, Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri.* (6. baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

OCAK, A.Y. (2005). *Alevî ve Bektaşi İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri.* (Genişletilmiş ve Gözden Geçirilmiş Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

OCAK, A.Y. (2011). *Babailer İsyanı, Alevîliğin Tarihsel Altyapısı.* İstanbul: Dergah Yayınları.

OCAK, A.Y. (2013). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (1 5 .-17. Yüzyıllar).* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

OCAK, A.Y. (2014). *Ortaçağ Anadolusu'nda İki Büyük Yerleşimci/Kolonizatör Derviş Dede Garkın ve Emirci Sultan, Vefaiyye ve Yeseviyye Gerçeği*. İstanbul: Dergah Yayınları.

OCAK, A.Y. (2015). *Türk ve Türkiye Tarihinde İslam'ı Çalışmak Yahut "Arı Kovanına Çomak Sokmak"*, (içinde) Y. Çakmak, İ. Gürtaş (Der.). *Kızılbaşlık, Alevîlik, Bektaşilik* (ss.55-70). İstanbul: İletişim Yayınları.

OKAN, M. (2004). *Türkiye'de Alevîlik, Antropolojik Bir Yaklaşım.* Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

OLSSON, T., ÖZDALGA,E., RAUDVERE, C. (Ed.) (1999). *Alevî Kimliği.* Bilge Kurt Torun, Hayati Torun (Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

OMARKHALİ, K. (Haz.) (2014). *Kürdistan'da Dini Azınlıklar, Ana-Akım Dışında Kalanlar* (ss.45-59). (Çev. İ. Bingöl). İstanbul: Avesta Yayınları.

ORAN, B. (2005). *Türkiye'de Azınlıklar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

ORAN, B. (2010). *Türkiyeli Kürtler Üzerine Yazılar*. Ülkü Özen (Yay. Haz.). İstanbul: İletişim Yayınları.

ORAN, B. (2011). "1937-38'de Ne Oldu*?".* (içinde) *I. Uluslararası Tunceli Dersim Sempozyumu (4-6 Ekim 2010) Bildiriler Kitabı* (ss. XII-XVII). Tunceli: Tunceli Üniversitesi Yayınları.

ÖCALAN, A. (1993). *Kürdistan Devriminin Yolu (Manifesto)*. Serxwebûn Yayınları (6. Baskı, ilk baskı 1978). (y.y.). http://pirtukxane.org/. E.T. 25.01.2015.

ÖCALAN, A. (1996). "Alevîlik Kardeşliğin Özüdür". http://www.pkkonline.com/tr/index.php?sys=article&artID=598. (17 Eylül 1996). E.T. 12.12.2015.

ÖCALAN, A. (2008). *Din Sorununa Devrimci Yaklaşım*. Serxwebûn Yayınları (3. Baskı, ilk baskı 1990). (y.y.). http://pirtukxane.org/. E.T. 25.01.2015.

ÖKTEM, N. (1994). *Laiklik Din ve Alevîlik Yazıları*. İstanbul: Ant Yayınları.

ÖNEY, C. (2010). *II. Abdülhamit Döneminde Anadolu'da Meydana Gelen Ermeni İsyanlarında Amerikan Misyoner Okullarının Rolü*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Tarih Anabilim Dalı). Balıkesir.

ÖZ, B. (1995). *Kurtuluş Savaşı'nda Alevî-Bektaşiler.* İstanbul: Can (Ali Adil Atalay) Yayınları.

ÖZ, B. (1999). *Belgelerle Koçgiri Olayı*. İstanbul: Can (Ali Adil Atalay) Yayınları.

ÖZ, B. (2003). *Osmanlı'da Alevî Ayaklanmaları.* (3.Baskı). İstanbul: Can (Ali Adil Atalay) Yayınları.

ÖZ, B. (2004a). *Hazreti Ali'den Mustafa Kemal'e Alevîliğin Tarihçesi.* İstanbul: Can (Ali Adil Atalay) Yayınları.

ÖZ, B.(2004b). *Çağdaşlaşma Açısından Tarikat ve Tekkelerin Kapatılma Olayı.* İstanbul: Can (Ali Adil Atalay) Yayınları.

ÖZ, B. (2008). *Dersim Olayı*. İstanbul: Can (Ali Adil Atalay) Yayınları.

ÖZ, G. (1999). *Özkaynaklarından Alevîlik-Bektaşilik Araştırmaları*. İstanbul: Can (Ali Adil Atalay) Yayınları.

ÖZ, G. (2013). *Yeniçeriler ve Bektaşilik.* Ankara: Barış Platin Basın Yayın.

ÖZ, M. (2012). *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Ensar Yayıncılık.

ÖZDEMİR, A.R. (2012a). *101 Soruda Kürtler*. Ankara: Altın Post Yayıncılık.

ÖZDEMİR, A.R. (2012b). *Zazalar Kürtler Alevîler*. Ankara: Altın Post Yayıncılık.

ÖZDEMİR, E. (2012). "Kimlik". (içinde) G. Atılgan, E.A. Aytekin (Haz.). *Siyaset Bilimi, Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* (ss. 169-194). İstanbul: Yordam Kitap.

ÖZDEMİR, İ. (2013). *Alevîliğin Yazılmayan Tarihi.* Ankara: Kripto Basım Yayın.

ÖZER, A. (2011). *Beş Büyük Tarihi Kavşakta Türkler ve Kürtler*. İstanbul: Hemen Kitap.

ÖZER, A. (2013). *100 Soruda Kürt Sorunu*. İstanbul: Hemen Kitap.

ÖZKUL, A. (2008). *Tac'ül Arifin Ebu'l Vefa'nın Menakıbı-İnceleme ve Metin.* Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.

ÖZOĞLU, H. (2005). *Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği*. İstanbul: Kitap Yayınevi.

ÖZPOLAT, L.; ERBİL, H. (Haz.) (ty.). *Melûli Divanı ve Alevîliğin, Tasavvufun, Bektaşiliğin Tarihçesi.* Ankara: Başak Yayınları.

ÖZSOY, F.; ERİŞ, T. (2007). *Öncesi ve Sonrasıyla 1925 Kürt Direnişi*. İstanbul: Peri Yayınları.

ÖZTEMİR, B. M. (1988). *Yezidiler ve Süryaniler*. İstanbul: Ekin Yayınları.

ÖZTÜRK, S. (2008). *İsmet Paşa'nın Kürt Raporu.* İstanbul: Doğan Kitap.

PEHLİVAN, B. (1993). *Alevîler ve Diyanet*. İstanbul: Pencere Yayınları.

QASIMLO, A. (2009). *Kürtler ve Kürdistan*. (Çev. İ. Bingöl). İstanbul: Avesta Yayınları.

REFİK, A. (1994.). *Onaltıncı Asırda Râfizîlik ve Bektaşilik*. M. Yaman (Sadeleştiren). İstanbul: Ufuk Matbaası. (ilk baskı 1932).

SAİD, B. (2000). *Türkiye'de Alevî-Bektaşi, Ahi ve Nusayri Zümreleri*. İ. Görkem (Yay. Haz.). Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları

SARAÇ, N. (2011). *Alevîlerin Siyasal Tarihi*. İstanbul: Cem Yayınevi.

SARAÇ, N. (2012). *Alevîlik, Sol ve Avrupa Yazıları, Farklı Çizgi*. İstanbul: Cem Yayınevi.

SARAÇ, N. (2013). "Alevîleri Kim Temsil Ediyor". *Bağımsız Dergisi*. S.24 (5 Temmuz 2013), http://blog.milliyet.com.tr/alevîleri-kim-temsil-ediyor-/Blog/?BlogNo=448334. E.T. 14.12.2015.

SARAÇOĞLU, C. (2011). *Şehir, Orta Sınıf ve Kürtler, İnkâr'dan "Tanıyarak Dışlama"ya.* İstanbul: İletişim Yayınları.

SARI, O. (2005). "Türk Laikliği, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Alevîler". *Kırkbudak Anadolu Halk İnançları Araştırmaları Üç Aylık Sureli, Genel Dergi.* S.3(1). ss.42-51.

SAVAŞÇI, Ö. (2004). "Alevî Sözcüğünün Kökeni". (içinde) İ.Engin ve H.Engin (Haz.) *Alevîlik* (ss.17-22). İstanbul: Kitap Yayınları.

SCHULER, H. (2002). *Türkiye'de Sosyal Demokrasi Particilik, Hemşehrilik, Alevîlik.* (2.Baskı). (Çev. Y. Tonbul). İstanbul: İletişim Yayınları.

SELÇUK İ.; ŞAYLAN, G.; KALKAN, S. (1991). *Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşilik.* İstanbul: Hasat Yayınları.

SEMİZ, B. (2013). *PKK ve KCK'nın Din Stratejisi, İdeoloji-Algı-Çatışma*. İstanbul: Karakutu Yayınları.

SEVER, E. (1996). *Yezidilik ve Yezidiler'in Kökeni*. (3.Baskı). İstanbul: Berfin Yayınları.

SEVGEN, N. (2003a). *Doğu'da Kürt Sorunu (Meclis Tutanaklarından ve Basından Eklerle)* M. Özcan (Yay. Haz.). Ankara: Kalan Yayınları.

SEVGEN, N. (2003b). *Zazalar ve Kızılbaşlar (Coğrafya-Tarih-Hukuk-Folklor-Teogoni)* (2.Baskı). Ankara: Kalan Yayınları.

SMITH, A. D. (1994). *Milli Kimlik* (Çev. B. S. Şener). İstanbul: İletişim Yayınları

SMİTH, A.D. (2002). *Ulusların Etnik Kökeni* (Çev. S. Bayramoğlu, H. Kendir). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

SOİLEAU, D. (2010). "Koçgiri ve Dersim Kürt Hareketliliği: Koçgirili Alişer Efendi ve Nuri Dersimi'nin Rolüne Dair". (içinde) Ş. Aslan (Der.). *Herkesin Bildiği Sır: Dersim* (ss. 335-357). İstanbul: İletişim Yayınları.

SOLGUN, C. (2011). *Alevîlerin Kemalizm'le İmtihanı, Onur Öymen ve Kemal Kılıçdaroğlu Vakası.* İstanbul: Timaş Yayınları.

STMA (1988). *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

STROHMEIER, M.; HECKMAN-YALÇIN, L. (2013). *Kürtler: Tarih, Siyaset, Kültür*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

SUBAŞI, N. (2003). "Anadolu Alevîliği". *Bilimname I.* 2003/I. ss.175-195. http://www.necdetsubasi.com/index.php/pdf1 E.T. 07.11.2015.

ŞAHBAZYAN, H. (2005). *Kürt-Ermeni Tarihi.* (Çev. F. M. Yüksel). Ankara: Kalan Yayınları. (ilk baskı 1911).

ŞAHHÜSEYİNOĞLU, H.N. (1993). *Kürecik*. Ankara: Sanat Yapım.

ŞENER, C. (1991). "Laiklik ve Alevîlik İlişkisi". *Cem*. 2 (1), ss.39-41.

ŞENER C. (1994a). *Alevîlik Olayı Toplumsal Bir Başkaldırının Tarihçesi.* (16.Baskı). İstanbul: Ant Yayınları.

ŞENER C. (1994b). *Atatürk ve Alevîler.* (5. Baskı). İstanbul: Ant Yayınları.

ŞENER, C. (1995). *Alevî Sorunu Üstüne Düşünceler.* (3.Baskı). İstanbul: Ant Yayınları.

ŞENER, C. (2007). *Sorularla Alevîlik*. İstanbul: Pozitif Yayınları.

TAMARİ, N. (2015). "Medler Kürt müydü?". *Kürt Tarihi Dergisi*. S.16 (Ocak-Şubat 2015). İstanbul. ss. 46-52.

TAN, A. (2011). *Kürt Sorunu.* (8. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.

TANKUT, H. R. (2000). *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler.* Ankara: Kalan Yayınları.

TAPPER, R. (2004). *İran'ın Sınır Boylarında Göçebeler, Şahsevenlerin Toplumsal ve Politik Tarihi.* F. Dilek Özdemir (Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Tarih, Sınıf ve Coğrafya Ekseninde Kürt Meselesi/Dinamiği-1-2. Praksis S.28-29 (2012-2013). Ankara: Dipnot Yayınları.

TAŞÇI, S. (2012). *Horasan'dan Anadolu'ya Bir Yol Hikayesi.* İstanbul: Togan Yayıncılık.

TİMUROĞLU, V. (2004). *Alevîlik, Bektaşilik, Şiilik, Kızılbaşlık*. Ankara: Kalan Yayınları.

TURGUT, S. (2011). *Mezopotamya'da Kürt Uygarlık Tarihi*. İstanbul: Belge Yayınları.

TÜRK DİL KURUMU (1983; 2005). *Türkçe Sözlük.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

TÜRKDOĞAN, O. (2004). *Alevî Bektaşi Kimliği Sosyo-Antropolojik Araştırma.* (4.Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.

TÜRKDOĞAN, O. (2010). *Türk Toplumunda Zazalar ve Kürtler*. İstanbul: Timaş Yayınları.

TÜRKMEN, E.A.; ÖZMEN, A. (Haz.). (2014). *Kürdistan Sosyalist Solu Kitabı, 60'lardan 2000'lere Seçme Metinler*. Ankara: Dipnot Yayınları.

ULUSOY, V. (2012). *Serçeşme Yazıları, Konuşmalar Söyleşiler*. İstanbul: Alev Yayınevi.

ÜNAL, M. A. (1999). *XVI. Yüzyıl'da Çemişgezek Sancağı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ÜNSAL, A. (2002). *Türkiye İşçi Partisi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

ÜSTEL, F., BEŞİKÇİ, İ. vd. (2010). *Resmî İdeoloji ve Kemalizm*. İstanbul: Akademi Yayınları.

ÜNVER, Ö.(2015). "*Kemalistler ve Muhafazakarların Ortadoğu Algısı ve Oryantalizm*", Birikim Aylık Sosyalist Kültür Dergisi, S. 311, (ss.27-31)

ÜŞÜR S. S. (1997). *İdeolojinin Serüveni Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme.* Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

VANLI, İ.Ş. (1997). *Batılı Eski Seyyahların Gözüyle Kürtler ve Kürdistan*. (Çev. M. Demirci). İstanbul: Avesta Yayınları.

VARLIK, M. B. (Yay. Haz.) (2010). *Umumi Müfettişler Toplantı Tutanakları-1936.* Ankara: Dipnot Yayınları.

VORHOFF, K. (1999). "Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar". T. Olsson, E.Ozdalga, C. Raudvere (Ed). *Alevî Kimliği* (ss.32-67). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

WHEELER, C.H. (1868). *Ten Years on the Euphrates: Or, Primitive Missionary Policy Illustrated.* Boston: American Tract Society.

WHİTE, P. J. (2003). "The Debate on the Identity of 'Alevî Kurds'". (içinde) P. J. White, J. Jongerden (Ed.) *Turkey's Alevî Enigma: A Comprehensive Overview* (ss. 17-32). Leiden: Brill.

XEMGİN, E. (1998). *Alevîliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüşt Öğretisi*. İstanbul: Berfin Yayınları.

XEMGİN, E. (2012). *Mazda İnancı ve Alevîlik.* İstanbul: Berfin Yayınları.

Yabancı Araştırmacıların Gözüyle Alevîlik. Tuttum Aynayı Yüzüme Ali Göründü Gözüme (1997). (Çev. İ. C. Erseven). İstanbul: Ant Yayınları.

YALÇIN, H. (2012). *Alevîlik Tarihi, Öncesi Dünü Bugünü*. Adana: Karahan Kitabevi.

YALÇINKAYA, A. (1996). *Alevîlikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar.* Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları.

YALÇINKAYA, A. (2003). *Küf: Dede Korkut, Said Nursi ve Hz. Ali Üzerine Bir Yorumsama.* İstanbul: Alan Yayıncılık.

YALÇINKAYA, A. (2005). *Pas: Foucault'dan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek.* Ankara: Phoenix Yayınevi.

YALÇINKAYA, A. (2014). *Kavimkırım İkliminde Alevîler*. Ankara: Dipnot Yayınları.

YALÇINKAYA, A. "Alevîlik ve Sol". http://alevîhaberajansi.com/?p=1249. E.T. 03.02.2016

YALGIN, E. (2015). "Batıni Kürt Alevîliğinde Ebu'l Vefâ-i Kürdi ve Tarihsel Mirası" (içinde) Y. Çakmak, İ. Gürtaş (Der.). *Kızılbaşlık, Alevîlik, Bektaşilik* (ss.141-165). İstanbul: İletişim Yayınları.

YAMAN, A. (1998). "Anadolu Alevîliği Bilimsel Yöntemle Ele Alınmalı". (içinde) A. Aktaş vd. *Alisiz Alevîlik Olur mu?*(ss.114-124). İstanbul: Ant Yayınları,.

YAMAN, A. (2006). *Kızılbaş Alevî Ocakları*. Ankara: Elips Yayınları

YAMAN, A. (2012). "Alevîlikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan". www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/ui/dergiler/60_20111230170410.pdf. E.T. 15.08.2012

YEĞEN, M. (2003). *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu.* (2.Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

YEĞEN, M. (2007). "Türkiye Solu ve Kürt Sorunu". (içinde) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Sol* (ss. 1208-1237). C.8. İstanbul: İletişim Yayınları.

YEĞEN, M. (2011). *Son Kürt İsyanı.* İstanbul: İletişim Yayınları.

YILDIRIM, A. (2010). *Alevî Hukuku ve Düşkünlük.* İstanbul: Doruk Yayınları.

YILDIRIM, R. (2015). "Bektaşi Kime Derler?: 'Bektaşi' Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi". (içinde) Y. Çakmak, İ. Gürtaş (Der.). *Kızılbaşlık, Alevîlik, Bektaşilik* (ss.71-109). İstanbul: İletişim Yayınları.

YILDIRIM, T. (Der.) (2011). *Kürt Sorunu ve Devlet, Tedip ve Tenkil Politikaları (1925-1947)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

YÖRÜKAN, Z. Y. (1998). *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar.* T. Yörükan (Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

YURTTAŞ, A.R. (ty.). *Kürt Tarihi*. İstanbul: Nokta Kitap.

YÜCEL, M. (2015). "Antik Çağın İki Kudretli İmparatorluğu Arasında Sıkışmış Bir Ülke: Corduene". *Kürt Tarihi Dergisi*. S.16 (Ocak-Şubat 2015). İstanbul. ss. 18-24.

YÜCEL, Y. (1974). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Desentralizasyona Dair Genel Gözlemler". *Belleten.* C. XLIX. No: 193-195.

YÜRÜKOĞLU, R. (1992). *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır, Tarihte ve Günümüzde Alevîlik.* (3.Baskı). İstanbul: Alev Yayınevi.

ZEKİ BEG, M. E. (2014). *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*. (8. baskı) (Çev. M. Dağ vd.). İstanbul: Nubihar Yayınları.

ZELYUT, R. (1992). *Öz Kaynaklarına Göre Alevîlik.* (7. Basım). İstanbul: Yön Yayıncılık.

ZELYUT, R. (2012). *Türk Alevîliği, Anadolu Alevîliğinin Kültürel Kökeni.* Ankara: Kripto Basım Yayın.

ZELYUT, R. (2013). *Dersim İsyanları Seyit Rıza Gerçeği.* Ankara: Kripto Basım Yayın.

ZUBAIDA, S. (1994). *İslam Halk ve Devlet* (Çev. S. Oğuz). İstanbul: İletişim Yayınları.

ZURCHER, Jan E. (2004). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi.* (18. Baskı). (Çev. Yasemin Saner Gönen). İstanbul: İletişim Yayınları.

EK 1: ETİK KURUL İZNİ MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 05/04/2016

Tez Başlığı / Konusu: Etno-Dinsel Bir Kimlik Olarak Alevi Kürtlüğün İnşası

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
05.04.2016

Adı Soyadı:	Sabır GÜLER SEVLİ
Öğrenci No:	N09147535
Anabilim Dalı:	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Programı:	Siyaset Bilimi
Statüsü:	☐ Y.Lisans X☐ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Doç. Dr. Mete Kaan Kaynar
(Unvan, Ad Soyad, İmza)

Detaylı Bilgi: http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr
Telefon: 0-312-2976860 **Faks:** 0-3122992147 **E-posta**: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr

EK 2: ORİJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 06/04/2016

Tez Başlığı / Konusu: Etno-Dinsel Bir Kimlik Olarak Alevi Kürtlüğün İnşası

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 243 sayfalık kısmına ilişkin, 05/04/2016 tarihinde tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 18'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları ~~hariç,~~
2- Kaynakça hariç
3- Alıntılar ~~hariç~~/dâhil
4- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orjinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
06.04.2016
Sa. Güler

Adı Soyadı: Sabır GÜLER SEVLİ
Öğrenci No: N09147535
Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Programı: Siyaset Bilimi
Statüsü: ☐ Y.Lisans X☐ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Mete Kaynar

Doç. Dr. Mete Kaan KAYNAR